Library of Princeton
FEB 19 1889
Theological Seminary

Division BS1173
Section .L62
No.

ÉTUDES

HISTORIQUES ET EXÉGÉTIQUES

SUR

L'ANCIEN TESTAMENT

Pour paraître prochainement :

LE PROPHÈTE JOËL

INTRODUCTION CRITIQUE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

AVEC UN INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

PUBLIÉ D'APRÈS LES NOTES

DE

M. EUGÈNE LE SAVOUREUX

ÉTUDES

HISTORIQUES ET EXÉGÉTIQUES

SUR

L'ANCIEN TESTAMENT

PAR

EUGÈNE LE SAVOUREUX

PASTEUR

AVEC UNE PRÉFACE DE M. J.-F. ASTIÉ

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

SOCIÉTÉ ANONYME

33, RUE DE SEINE, 33

1887

Tous droits réservés

STRASBOURG, TYPOGRAPHIE DE G. FISCHBACH

PRÉFACE

I

Où en sommes-nous en fait de théologie? La révolution dans laquelle nous sommes incontestablement engagés recule-t-elle ou avance-t-elle?

A cette question, il faut répondre carrément oui et non. Malgré le calme plat du moment, il est aisé, en effet, de constater l'action de deux courants en sens fort contraire. Voici d'abord le piétisme qui, ne pouvant ni mourir ni se transformer, ne sait qu'obstruer la voie. C'est de lui que se réclament, dans nos pays de langue française, les protestants pratiquants qui font de la religion une affaire sérieuse[1]. Pour ce monde-

[1] Dans le monde on désigne par le nom de piétistes les protestants religieux en général. Ce mot ne peut ici être

là, il n'y a pas, il ne peut y avoir de théologie. Ces chrétiens lèvent les épaules et sourient quand vous leur en parlez ; c'est leur façon à eux de paraphraser le mot qui accueillit Luther à son début : querelle de moines ! querelle de moines ! aujourd'hui, on dit de professeurs. Et, cependant, ne vous y fiez pas. Sous cette confiance apparente se cache la plus absolue des désespérances. Pressez un de ces piétistes sobres d'esprit, ayant l'œil ouvert sur l'état des intelligences, et demandez-lui s'il espère donc réussir à ramener le monde à son système, à sa

pris dans cette acception. Au sein du public religieux on désigne par piétistes des hommes plus zélés qu'avancés, disposés à recevoir, comme la manne, toute idée bizarre de quelque point de l'horizon qu'elle tombe, courant, sans lest et sans boussole, de çà, de là, et s'écriant: Le Christ est ici! il est là! croyant toujours avoir infailliblement trouvé la vérité absolue et changeant périodiquement de caprice ; il y a quelques années Pearsall Smith, puis l'armée du Salut, les guérisons par la prière, les cœurs purs.... Plus cela change, plus c'est la même chose. Et grâce à une interprétation tout à fait arbitraire et fantastique, la Bible et Dieu sont rendus solidaires de ces agitations maladives. Bien des personnes déplorent tous ces travers exactement comme beaucoup d'excellents catholiques déplorent les pèlerinages de Lourdes et de La Salette. Mais comme tout cela passe pour l'opinion la plus pieuse, on garde le silence. C'est donc à juste titre que l'on peut rendre solidaire de cette agitation stérile, le public religieux, qui, par son attitude, laisse prendre la tête à sa queue.

dogmatique? Il vous répondra sans hésiter que non; mais il ajoutera: le retour du Christ est à la porte; le Seigneur va venir pour gouverner ses ennemis avec un sceptre de fer. Ces espérances d'un royaume des cieux à la Mahomet sont le dernier mot de l'école. C'est l'illusion que n'ont cessé de nourrir, à partir des premiers disciples jusqu'à aujourd'hui, les vaincus de tous les partis. Ce fut aussi le rêve de Port-Royal finissant. La veille du jour où le grand roi allait faire jeter les corps de ces messieurs à la voirie, on consultait les prophéties pour y découvrir la date exacte du rétablissement des Juifs; on se promettait l'avènement d'un bon pape qui ferait triompher la bonne cause; on faisait des miracles; on insinuait que „les incrédules qui niaient les miracles du diacre Pâris, ou qui les expliquaient par des raisons naturelles, seraient amenés désormais à nier ou à expliquer pareillement ceux de Jésus-Christ". Les mêmes sentiments se font jour dans nos cercles piétistes. Rapprochant les miracles de Lourdes et de la Salette de ceux que l'on préconise soi-même, on voit dans la circonstance que Dieu accomplit aussi des miracles chez les protestants, la preuve manifeste que c'est par cette méthode qu'il entend sauver son église. Cela ne se dit pas seulement, cela s'imprime.

Ainsi semble vouloir finir parmi nous le Réveil du commencement de ce siècle. En comptant sur le retour du Seigneur pour leur donner la victoire, nos piétistes montrent bien ce qu'ils sont : une fin et non un commencement ; leurs faits et gestes sont les dernières convulsions de la théologie antérieure à Schleiermacher. Un homme d'un grand bon sens pratique, témoin de toutes ces extravagances dans une ville, — de laquelle on pouvait attendre mieux, — où les idées les plus bizarres, anglaises, américaines et même australiennes, s'abattent tour à tour, fermentent et prennent leurs ébats, peignait d'un mot l'état psychologique : il y a une douzaine de personnes qui se convertissent tous les automnes et qui éprouvent le besoin de faire part de l'événement au monde entier. C'est le cas de répéter les réflexions de Sainte-Beuve au sujet des mêmes aberrations parmi les exaltés de Port-Royal en ruine. „Tout ce qui a vécu et brillé ici-bas est sujet à la corruption. Ce qui a été chair devient sujet aux vers. Ce qui a été grandeur plus ou moins véritable, devient matière à déclamation, sert de prétexte à la phrase, cet autre ver qui enfle et qui ronge. Ce qui a été croyance et foi au sein de la persécution, devient aisément à la longue endurcissement, rétrécissement, opiniâ-

treté, fanatisme, fétichisme. Il vient un moment où l'esprit qui avait animé les choses et les personnes, quitte sa dépouille et remonte.“ Des églises qui en sont là n'ont plus qu'à se débander et à laisser leurs membres s'enrôler dans l'armée du Salut. C'est bien le dernier mot du piétisme anglais et continental : ayant perdu le secret de s'adresser au cœur, à la conscience, à l'esprit, il ne reste plus qu'à parler aux yeux et aux oreilles, à la chair, exactement comme les dramaturges et les romanciers modernes. Nous touchons aux jours que le père de tous les Bost entrevoyait déjà en 1827 : „Le ministre du Seigneur, devenu peu à peu une espèce de machine à conversions, même comme machine ne vaudra bientôt plus rien... Soumettant les hommes au joug de votre école, ou leur donnant une manivelle pour en jouer les airs sans en avoir la vie, vous ne produirez que des reflets de reflets qui iront toujours en dépérissant. Vous êtes déjà moins que vos maîtres : et, si Dieu n'y met la main, les enfants de vos enfants ne seront plus que des spectres...[1]“

Voilà l'avenir que l'extrême droite promet à

[1] *Christianisme et Théologie* ou Pensées d'un solitaire sur quelques-unes des formes que peut revêtir le Christianisme par A. Bost, ministre du Saint-Évangile. Genève 1827.

la théologie. Nous ne nous arrêterons pas à interroger l'extrême gauche. La débandade est complète, le sauve qui peut général ; c'est à qui se réfugiera, qui dans la politique, qui dans la magistrature ou dans l'instruction.

Restent les centres. Le centre droit n'est au fond que l'organe des piétistes raisonnables, désavouant *in petto* beaucoup d'extravagances, mais se gardant bien de le dire trop haut, de peur de choquer une infime minorité ardente et bruyante. Eux aussi sont antérieurs à Schleiermacher : ils ne travaillent qu'à la restauration de la théologie du passé, qu'ils comptent mettre au point pour ne pas trop heurter les goûts du jour. Ils jurent à tout propos leurs grands dieux qu'ils ont renoncé à la théorie de l'inspiration plénière, mais ils la pratiquent journellement, dans leurs enseignements, dans leur dogmatique. Ils ont beau s'en défendre : au fond ils croient à une dogmatique inspirée ; l'histoire des dogmes n'existe pas pour eux ; ils en sont encore à cette notion populaire de la révélation, en vertu de laquelle les faits et gestes, les pensées, les fantaisies et les caprices de tous les hommes dont il est question dans l'Ancien, comme dans le Nouveau Testament, seraient les articles d'un code définitif, autant de paragraphes d'une dog-

matique de droit divin et éternelle. Tous ces savants, ces professeurs, ces docteurs qui ont la face tournée vers le passé, ont besoin d'être envoyés à l'école de Rothe. Quand est-ce qu'ils y puiseront une flexibilité suffisante pour passer du régime de la lettre qui tue à celui de l'esprit qui vivifie?

„La Bible, dit Rothe, n'est pas un livre absolument à l'abri de toute erreur, mais elle est un instrument parfaitement suffisant pour arriver à une connaissance infaillible de la révélation, puisqu'elle possède tous les moyens nécessaires pour se corriger elle-même. Telle est la vraie infaillibilité de la Bible, comme Schleiermacher, Lange, Martensen, l'ont déjà fait voir, en disant que l'infaillibilité de la Bible repose sur l'effet d'ensemble qu'elle produit en tant qu'elle se corrige elle-même dans les détails. Ce qu'il y a d'infaillible, c'est, en réalité, l'Écriture comprise par l'Écriture et dans l'esprit de l'Écriture. Le texte qui nous est immédiatement donné n'est pas infaillible, mais nous sommes appelés à le rendre tel par une étude incessante, infatigable de la Bible, en y comprenant expressément la critique historique. La tâche est rude sans doute, mais c'est celle du protestantisme vrai et authentique, ou, qui plus est, c'est la seule méthode

digne de l'homme et, par conséquent, de Dieu...

L'infaillibilité de la Bible n'étant que relative, sa valeur normative ne saurait être absolue dans les choses religieuses. En dépit de leur théorie, les défenseurs les plus intrépides de l'inspiration plénière ne l'ont jamais entendu autrement dans la pratique. Elle ne peut faire autorité qu'en ce qui concerne la révélation dont elle est le document. La théologie biblique est justement appelée à faire la séparation entre ce qui appartient à la révélation et ce qui lui est étranger. Pour ce qui est de l'enseignement, il ne fait règle que quand il provient expressément et directement de l'inspiration... Ce n'est le cas ni de la cosmogonie mosaïque, ni de l'explication sur l'origine du péché, ni des récits historiques en général, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament; ni de ce qui chez les auteurs implique la réflexion individuelle, et peut être considéré comme le produit de l'étude scientifique. Tous ces éléments-là peuvent être d'une grande valeur, mais ils sont déjà le commencement de la théologie proprement dite. Nous avons donc à user de beaucoup de réserve à l'égard des théories *particulières* de saint Jean et de saint Paul; jamais, du reste, les auteurs qui ont obtenu à grand'peine ces théories, ne les donnent

comme faisant autorité pour d'autres. Ce n'est qu'en prenant cette liberté à l'égard de la sainte Écriture qu'on peut se mettre à l'abri d'une exégèse qui ne sait que la tordre."

Ces explications et ces réserves n'empêchent pas Rothe d'ajouter : „En revanche, la Bible a bien une autorité normative, seule elle peut décider ce qu'il est nécessaire de savoir pour être sauvé ; mais elle le fait tout autrement que ne l'imaginait l'ancienne théologie, qui faisait consister le savoir salutaire dans la connaissance exacte d'une doctrine religieuse précise. Dieu soit loué, la Bible est mieux qu'un catéchisme ou qu'une dogmatique. Il faut nous y habituer ; ce n'est pas un système dogmatique qu'elle entend dérouler à nos yeux ; mais un monde nouveau dans lequel nous contemplons Dieu, se mouvant et vivant. Nous pouvons adopter à cet égard la belle parole d'Adolphe Monod : " L'Écriture sainte, c'est le ciel parlé sur la terre. Jésus est si peu un prédicateur, comme on se l'imagine volontiers, que lorsqu'il prononce des maximes comme le sermon sur la Montagne, il leur enlève le caractère didactique et doctrinal, au moyen de l'ardeur de ses sentiments. Tout dans le document de la révélation est informe et fragmentaire, cela aussi est providentiel, s'il y a

quelque chose qui le soit. Dieu a voulu nous mettre en demeure de nous approprier un tableau de la révélation à la suite d'une sérieuse application du cœur...“

Et le centre gauche? Hélas! il a exactement le même sort que son homonyme en politique. La France est centre gauche, affirment à l'envi les personnes libérales et instruites qui la connaissent, et cependant cette tendance n'est pas représentée à la Chambre. Il n'en est pas autrement en théologie. Quiconque fait de la théologie d'une manière indépendante appartient au centre gauche. On travaille, on avance; c'est bien là que se trouve un certain mouvement de pensée chez quelques-uns. Le progrès est tellement manifeste que déjà on n'est plus compris de la foule, sur laquelle on perd toute action. Disons-le sans ambages, un abîme, qui tend chaque jour à se creuser, sépare les hommes du centre gauche, qui ont continué à travailler, des troupeaux tenus dans une complète ignorance des résultats incontestables acquis par la critique la plus modérée. De là le calme plat et le silence. On n'ouvre pas la bouche, parce qu'on est sûr de ne pas être compris. Et voilà comment nous sommes exposés au plus grand des périls, à l'hérésie la plus contraire à l'esprit du christianisme : si nous n'y

prenons garde, si les langues ne finissent pas par se délier pour parler clair et net; si l'on s'obstine à professer sans pratiquer, nous irons tous échouer sur le récif des deux doctrines : la doctrine publique et officielle et la doctrine secrète que l'on n'expose qu'entre amis, sous le manteau de la cheminée. Est-il bien sûr que personne n'ait rien à se reprocher à cet égard? Ne trouvent-elles pas peut-être de l'écho dans plus d'un cœur, les paroles de saint Paul, reprenant vertement saint Pierre, qui ne marchait pas de droit pied? „*Si toi, qui es juif, vis comme les gentils, et non pas comme les juifs, pourquoi contrains-tu les gentils à judaïser?*“ On est prudent par tempérament, c'est entendu; mais est-ce une raison pour désavouer le voisin imprudent qui s'est compromis en faisant hardiment ce que l'on était soi-même appelé à faire mieux que lui? On ne doit pas porter la nouvelle théologie en chaire, cela va de soi, pas plus que l'ancienne. Mais au moins faudrait-il s'arranger toujours de façon à parler du point de vue de sa théologie, en prenant bien garde de ne pas renier en public ce que l'on professe au besoin entre intimes.

Vous en parlez à votre aise, dira-t-on sans doute. Comment pourrait-il être question d'exposer les résultats de la critique biblique devant

les troupeaux? Mais la témérité que vous nous conseillez là aurait pour résultat immanquable de faire vider nos églises, qui ne sont pas déjà trop pleines. C'est tout au plus si nous réussirions à attirer quelques incrédules ou quelques indifférents qui prendraient un malin plaisir à venir voir comment nous scandalisons nos fidèles, qui s'empresseraient de s'enfuir. Nous ne pourrions ouvrir la bouche sans être exposés à ébranler la foi des âmes pieuses qui nous suivent. Dès que nous entreprendrions de les éclairer, nos troupeaux s'écrieraient que nous leur enlevons leurs convictions. C'est bien là la position tragique dans laquelle nous nous trouvons. Faut-il couper le nœud gordien ou essayer de le dénouer? Chacun ici doit consulter sa position et son caractère. Mais une chose demeure bien certaine : il ne peut être question de s'endormir sur l'oreiller de paresse des deux doctrines. Le réveil serait terrible. Il est quelque chose de plus grave que tous les scandales : c'est la révolution du mépris. Tout se sait de nos jours; une réserve mentale constatée sur un seul point en ferait soupçonner cent autres. Et si l'on venait à pouvoir dire que les ministres protestants ne croient pas ce qu'ils prêchent et ne prêchent pas ce qu'ils croient, leur mission serait terminée.

Quiconque ne veut pas abdiquer misérablement est donc mis en demeure d'examiner, au plus près de sa conscience, ce qu'il doit faire. Notre position est infiniment plus délicate qu'au seizième siècle. Nos pères n'eurent qu'à substituer une autorité à l'autre : l'infaillibilité de la Bible à celle de l'Église. Aujourd'hui le monde religieux n'est pas moins avide d'infaillibilité matérielle et extérieure qu'à la Réformation : seulement le charme est rompu ; nous ne pouvons plus servir notre public au gré de ses désirs. Jusqu'à présent on n'a pas vu d'Église sans infaillibilité ; reste à savoir si nous réussirons à grouper encore des croyants autour d'un autre drapeau. C'est là la crise du spiritualisme chrétien ; puisse-t-elle devenir aiguë ; elle sera alors moins funeste qu'une maladie de langueur. Ayons foi au peuple chrétien ; il vaut infiniment mieux que les théologiens diplomates, que tous les chefs de file opportunistes qui le calomnient pour se justifier de maintenir la conspiration du silence. Déclarons aux fidèles les plus ombrageux que leurs besoins religieux sont légitimes ; qu'ils ont incontestablement raison dans leurs meilleures aspirations ; mais disons-leur aussi, en toute franchise, que leur foi se paye de mots et est trop souvent assise sur le sable mouvant des opinions

humaines; aspirons à établir leurs convictions sur Christ, le rocher des siècles. Montrons aux plus alarmés, par notre vie, notre dévouement, que nous partageons leurs espérances; faisons-leur comprendre que bien loin de vouloir ébranler leur foi, nous aspirons à l'établir sur des bases plus solides. Prenons-les par la main, en les engageant à laisser les béquilles de la tradition, pour marcher d'un pas joyeux, ferme, assuré, dans les voies du spiritualisme chrétien, comme il convient à de vrais protestants, c'est-à-dire à des hommes parvenus à l'âge de majorité en religion. Nous en convenons sans peine, l'entreprise peut être, dans certains cas, périlleuse. Un homme qui se croira très orthodoxe, parce qu'il sera d'une ignorance exemplaire, pourvu d'un esprit très étroit, de beaucoup de zèle, sans connaissance et d'une langue d'aspic, pourra mettre tout en danger. Il faut des ménagements, de la prudence, de la sagesse; mais ces précautions ne doivent pas nous faire oublier la foi en l'efficacité de la vérité. Agissons à l'égard de nos protestants catholiques comme nous le faisons à l'égard des catholiques romains. Nul ne se laisse arrêter par la crainte d'ébranler leur foi en la dégageant des superstitions qui l'obscurcissent.

C'est donc une affaire entendue : que l'on use

de précautions, qu'on y mette toute la prudence, la délicatesse possibles; que l'on évite une révolution pour procéder par évolution, nous en sommes; que l'on ne hâte pas mal à propos les temps en entretenant certaines personnes de problèmes, hors de leur portée, cela va de soi; que l'on procède lentement, avec mesure, nous en tombons d'accord; que l'on insiste sur l'élément positif avant de renverser l'erreur, nous n'avons rien à objecter; nous admettons la nécessité de recourir à toutes les précautions imaginables, mais à une condition, c'est que l'on en use largement pour avancer, pour éclairer les fidèles, au lieu d'y faire appel comme à un prétexte, à un épouvantail pour reculer devant l'accomplissement d'un devoir sacré, pressant. Le malentendu qui existe entre le clergé éclairé et les fidèles ne saurait devenir définitif: l'Église, toujours plus privée d'esprits intelligents, de prophètes dévoués, spirituels, tomberait entre les mains des rhéteurs, des fanatiques à froid et d'un gouvernement de curés.

Déjà dans la famille, alors que nous nous adressons à nos jeunes enfants, prenons garde de ne pas leur donner comme de l'histoire ce qui à nos yeux n'est que de la légende. Ce sera le moyen de prévenir l'avortement de tant d'éduca-

tions piétistes faites en serre chaude, dont tout le monde déplore les résultats. Veillez sur les instructions des écoles du dimanche, — où l'on s'obstine à traiter la Bible comme une dogmatique divine pleinement inspirée, — afin qu'elles ne deviennent pas des pépinières d'athées; gagnez vos catéchumènes à la religion, en leur présentant l'Évangile sous la forme la plus élémentaire, la plus pratique et la plus personnelle; en vous gardant avec soin de le rendre en rien solidaire des systèmes, des dogmes que la raison humaine des siècles passés a été amenée à formuler à son occasion. C'est là l'unique moyen d'inspirer à la jeunesse une piété réelle et efficace, indépendante des théories, qui pourra se maintenir au contact des idées scientifiques d'un ordre quelconque. En agissant ainsi, vous ne retiendrez pas seulement ceux qui viennent tout naturellement à vous, vous attirerez quelques-uns de ceux qui se tiennent à l'écart.

On se complaît parfois à dire : Mais voyez, ces méthodes que vous dénoncez comme surannées ne sont pourtant pas sans nous procurer des auditeurs. — Mais savez-vous combien elles en éloignent? Avez-vous compté les âmes ayant des besoins religieux qui se tiennent loin de vos cercles étroits où toute idée raisonnable devient suspecte,

tandis que les vues les plus fantastiques font prime et accaparent l'attention des admirateurs? Ignorez-vous que plus d'un jeune homme instruit a cherché, de la meilleure foi du monde, à vous suivre pour s'éclairer et fortifier sa foi, mais qu'il n'a pu y tenir, repoussé par vos vaines redites, sans sel et sans portée?

L'impiété de notre génération ne tient-elle pas en bonne partie au divorce flagrant qui s'est établi en religion entre le fond et la forme, entre le dogme et la morale? Les besoins religieux sont intacts dans le cœur humain; avant de proclamer celui-ci irrémédiablement impie, tâchez de lui présenter l'Évangile éternel dans sa fraîcheur primitive, en répudiant les interprétations bizarres, les dogmes juifs ou païens, toute une enveloppe traditionnelle qui allait à merveille à son jour et à son heure, mais qui, actuellement risque de n'être tenue par les hommes intelligents que pour une chrysalide dès longtemps abandonnée par son hôte ailé.

Citons un exemple saisissant. Sur la question capitale de l'avenir, l'eschatologie piétiste en est encore au matérialisme de Tertullien. On nous parle d'une résurrection de la chair, par où il faudrait entendre la revivification du corps actuel, qui reparaîtrait physiquement, chimiquement le

même dans le corps glorifié. Rien d'étonnant que l'homme quelque peu instruit, se détourne des idées religieuses en branlant la tête à l'ouïe de telles théories. Elles rappellent à la lettre la piété touchante de cette brave négresse de Charleston qui, au plus fort du tremblement de terre, court à sa lampe, la remplit d'huile, l'allume pour ne pas être parmi les vierges folles, et s'écrie ensuite, toute triomphante d'être en règle : Seigneur Jésus, tu peux venir ! je veille, j'attends l'époux ! En Angleterre, dans le monde religieux éclairé, ces idées-là, sur lesquelles vit notre peuple, sont traitées d'eschatologie des reliques, des os secs et des cimetières. Revenez à saint Paul, présentez l'esprit comme un agent vivant appelé à se donner, suivant les temps et les économies, un corps toujours plus adéquat, et vous verrez si notre génération est aussi ardente à se précipiter dans le néant que vous le prétendez. Il se pourrait qu'elle fût simplement effarouchée par les fables que vous vous bornez à répéter depuis des siècles, sans jamais songer à les contrôler à la lumière de l'Évangile, tout en vous donnant pour bibliques par excellence.

II

A quel propos ce programme? D'où viennent ces exhortations véhémentes? — Ce programme m'a été inspiré par l'ouvrage que j'annonce: l'auteur l'a suivi à la lettre; ces exhortations se sont tout naturellement pressées sous ma plume à la vue du courage, de l'indépendance d'Eugène Le Savoureux, qui a écrit, qui a parlé, qui a pratiqué ce qu'il croyait. Quel contraste avec la prudence, le mutisme d'hommes qui en savent tout aussi long que lui, mais qui se gardent bien de penser tout haut! Oui, nous avons dans notre auteur l'exemple trop rare d'un homme qui, parti des rangs du dogmatisme le plus racorni, du sein même de cette école dont Bost tirait si bien l'horoscope en 1827, est arrivé, à travers la bonne et à travers la mauvaise fortune, au spiritualisme le plus franc, lui permettant de sauver la foi de son enfance, sans être obligé de renier la science acquise dans son âge mûr. Le cas est vraiment trop original pour qu'il soit possible de résister à la tentation de retracer les principaux traits de cette vie assez agitée.

Eugène Le Savoureux naquit à Paimbœuf

(Loire-Inférieure), le 2 novembre 1821. Le douzième enfant d'une famille de marins, il perd son père à l'âge de trois ans et plus tard le dernier de ses frères, qui avait embrassé la carrière du père. On rêve de scènes poignantes, comme celles si bien racontées dans *Pêcheur d'Islande*, qui auront peu à peu dépeuplé ce foyer. Ne voulant pas se séparer de son Benjamin, la pauvre veuve lui donne le premier métier venu, qui aura du moins l'avantage de le retenir près d'elle. Mais le jeune Breton trouve trop monotones et trop ennuyeuses les occupations que la sollicitude maternelle lui a procurées. Il prend la fuite, ses effets noués dans un mouchoir et avec moins de trois écus de cinq francs dans la poche. Cette robinsonnade décida de l'avenir de Le Savoureux. Il avait à un haut degré les qualités et les défauts d'un Breton qu'aucune discipline n'a dompté : gai et colère, railleur et entier, plein d'élan et de faiblesse, violent et mystique. Ce qui dominait dans cette âme sans direction, c'était une profonde piété. Il était fervent catholique : il y avait en lui une lutte continuelle entre les instincts de son tempérament et les aspirations idéales de sa volonté. Après chaque défaillance, l'esprit se retournait contre le corps : les macérations, les jeûnes, les coups

de discipline ne parvenaient pas à rendre la paix à son cœur.

Ainsi préparé, Le Savoureux entre un soir par désœuvrement dans une salle de conférence à Bordeaux. Le docteur Malan, le prédicateur itinérant de ce temps-là, à la fois autoritaire et tendre, à l'éloquence incisive, caressante et populaire, prêchait ce soir-là sur la „sanctification par la foi". Le cœur du jeune Le Savoureux fut touché; une profonde révolution morale s'accomplit en lui; ayant expérimenté dans le plus profond de son cœur ce que le prédicateur définissait, il passa par une de ces conversions subites, à la saint Paul et à la saint Augustin. Il serait téméraire de faire une règle, mais les changements ainsi accomplis chez quelqu'un qui a déjà vécu de la vie du monde, ont le grand avantage de tremper le caractère, de donner à la piété ces allures agressives, conquérantes que l'éducation la plus soignée de la famille chrétienne, trop souvent énervante, soit par suite de contrainte, soit par suite de mollesse, est loin de conférer généralement. Quoiqu'un soulagement se fût produit en lui, le jeune homme était encore troublé; il passa bien des nuits sans sommeil, ne sachant que faire, sans guide et sans consolation. Il eut alors l'heureuse idée de se faire conduire chez le doc-

teur Malan. C'est là qu'il trouva „la paix“ et „l'assurance de son salut“, pour employer deux expressions chères au dernier prédestinatien genevois qui, dans ses ardeurs logiques, trouvait moyen de forcer la note encore plus que Jean Calvin son maître. L'ardent apôtre fut un père pour le jeune Breton : à partir de ce moment il ne cessa d'appeler Eugène le Savoureux son „fils en la foi“.

Né à une vie nouvelle, le jeune apprenti sentit s'éveiller en lui le goût de l'étude. Dans le cabinet où le docteur Malan recevait, se trouvait un livre ouvert dont les caractères étranges intriguaient fort le jeune homme. „Que désirez-vous faire, lui demanda un jour le pasteur?“ — „Je voudrais bien savoir lire dans ce livre“, répondit Le Savoureux. Or le livre en question était une bible hébraïque. Mais l'ardent néophyte avait encore fort à faire pour devenir un hébraïsant: il savait à peine écrire lisiblement; il devait apprendre l'orthographe et le français. Après quelques études préparatoires, Le Savoureux se rendit à Genève pour étudier la théologie à l'école de l'Oratoire récemment fondée. C'est là qu'il se développa dans le cercle du docteur Malan, de sa fille Henriette qui savait apporter dans ses relations avec le jeune Français, dans

ses conseils, ses exhortations et ses gronderies même, autant de tact que de sollicitude. Il fut bientôt sur le pied de familiarité avec son professeur d'hébreu, Henri de Laharpe; ils vivaient sous le même toit, dans la même pension. Cet homme qui était, ou affectait, nous dit-on, d'être désabusé de tout, écrivait à Le Savoureux, trente ans plus tard : „Vous savez qu'il y a des gens et des choses qu'on oublie ; mais il y en a d'autres qu'on n'oublie jamais. Pour moi vous êtes de ceux-là.“ Mais l'étoile polaire de Le Savoureux à Genève fut toujours le docteur Malan déjà sur l'âge. Fidèle et reconnaissant, Eugène Le Savoureux se faisait toujours remarquer à sa place, au premier rang, dans la charmante chapelle des Eaux-Vives qui était alors loin d'avoir la vogue comme dans les premiers jours de Réveil. C'est en vain que le touriste écossais chercherait parmi les édifices religieux de la Genève d'aujourd'hui, l'église de Malan, toujours plus populaire en Angleterre que dans son propre pays. Le bon docteur a pris soin de la faire démolir, dès qu'il n'a plus pu y prêcher, cette célèbre chapelle du *Témoignage*, sise au *Pré Béni*, afin, — ô naïve assurance de ces jours de dogmatisme à outrance si loin de nous ! — afin qu'elle mourût vierge d'erreur !

Le Savoureux fit à Genève les études que l'on pouvait y faire à cette date. On ne donnait pas de cours de morale, tant on comptait sur la foi pour suppléer à tout. Dans ce milieu éminemment doctrinaire, la dogmatique était représentée par un mathématicien à l'imagination brillante qui exposait longuement une théologie de fantaisie. L'unique ressource était dans le cours de *Symbolique*, dogmatique comparée des diverses confessions, donné par Merle d'Aubigné. Le célèbre historien non plus ne manquait pas d'imagination, comme l'a prouvé „*le jeune littérateur vaudois*“ qui était déjà en train de devenir le docte, le consciencieux, l'exact Herminjard, qui trouve moyen de tout savoir et de ne rien oublier. Mais enfin, il fallait bien compter avec les documents écrits, cela rognait les ailes.

C'est à ce cours bien fait et substantiel que l'on était redevable de la dogmatique que l'on savait.

En somme, le jeune Le Savoureux quitta la Faculté avec un bagage scientifique assez léger et avec des vues peu larges : l'horizon de Genève, encore peu étendu, était alors plus étroit qu'aujourd'hui, vers 1840. Le jeune candidat emportait cependant l'essentiel, un zèle brûlant puisé dans un milieu favorable; une ardeur mission-

naire infatigable, le besoin de se dévouer à l'avancement du règne de Dieu.

Pour compléter son instruction, on lui procura une bourse de voyage, et comme c'était alors exclusivement d'Angleterre que venait la lumière, c'est vers ce pays qu'il se dirigea. Ce n'est pas que le futur hébraïsant n'eût quelque velléité de passer le Rhin; il s'était préparé à la chose en apprenant l'allemand. Mais ses professeurs lui firent *un devoir* de ne pas tarder plus longtemps à entrer dans la „Vigne du Seigneur". La Haute-Vienne était alors le centre d'un mouvement anticatholique; Le Savoureux fut appelé dans les campagnes du Limousin, au poste de Thiat, où il devait passer quatre ans. Ce fut un heureux temps. Pleins d'entrain, animés d'un zèle exemplaire, Le Savoureux et ses jeunes collègues, qui avaient été ses condisciples à l'Oratoire, réveillèrent des communes entières. La paroisse de Villefavard embrassa en masse le protestantisme, chassa le prêtre et convertit l'église en temple. Le Savoureux, à force de zèle, de collectes, de secours, réussit à bâtir un lieu de culte et des écoles. Les liens de l'affection la plus cordiale unissaient ces braves paysans à leur pasteur; ils lui vouèrent un culte que les années ne refroidirent pas;

après plus de vingt ans de séparation, à la suite d'un deuil cruel, les habitants de Thiat envoyèrent à leur ancien pasteur un touchant témoignage de sympathie. Nous avons oublié de dire que pendant un court séjour en Saintonge, Le Savoureux avait rencontré une compagne fidèle et dévouée qui le complétait bien; elle lui fut aussi une aide précieuse pour son ministère.

En 1851, le jeune pasteur échangea le poste de Thiat contre celui de Limoges. Le nouveau ministère fut pénible au milieu d'une population malveillante et des tracasseries des autorités. En vue de mettre un terme aux procès et aux condamnations et pour faire rouvrir les écoles, les lieux de culte fermés, Le Savoureux fit plusieurs voyages à Paris, espérant obtenir de l'empereur une audience, toujours promise et toujours ajournée. Il fallut à diverses reprises prendre la besace du collecteur, parcourir pendant des mois l'Angleterre, l'Écosse, l'Irlande pour trouver l'argent nécessaire à des constructions diverses. Le Savoureux mérita de nouveau le titre de constructeur de temples que lui avaient déjà conféré ses paroissiens de Thiat.

Tous ces travaux extérieurs ne faisaient pas perdre de vue l'œuvre proprement spirituelle; notre ami fut un pasteur infatigable pendant ces

onze années qu'il passa à Limoges. Le dimanche, à neuf heures, culte à la maison centrale, dont il fut pendant neuf ans l'aumônier bénévole; à onze heures, école du dimanche, composée d'autant d'adultes que d'enfants; à trois heures, grand culte; à huit heures, grande réunion, explication de la Bible. Pendant tous ces services c'était lui qui, de sa belle voix, entonnait et dirigeait le chant. Rentré à la maison, il faisait souvent la lecture, à haute voix, à sa femme et à ceux de ses enfants qui ne dormaient pas encore.

Ce zèle plein d'entrain ne fut pas sans produire des résultats positifs dont le souvenir longtemps après faisait encore la joie d'Eugène Le Savoureux, d'ailleurs si difficile pour lui-même et pour les autres en matière de statistique religieuse. Deux de ses anciens élèves sont devenus d'actifs et dévoués ministres de l'Évangile. D'autres, restés dans la vie civile, n'ont cessé de lui attribuer un rôle considérable dans leur culture morale. „Le peu qu'il y a de bon en moi, disait dernièrement une de ses anciennes ouailles, c'est à lui que je le dois.“ Bien que le pasteur de Limoges eût à cette époque des opinions dogmatiques très tranchées, son action sur les âmes était surtout morale et même personnelle. Entier,

mais sans détours, intransigeant en morale plus encore qu'en matière de dogme, mais dans les relations sociales causeur plein d'une gaîté non exempte de raillerie ; dans l'activité pratique intolérant comme un apôtre, mais comme homme toujours curieux d'apprendre et d'étendre dans toutes les directions son horizon intellectuel[1] ; jamais en repos avec ses idées parce que s'il croyait sa foi définitive, il commençait à s'apercevoir que les *raisons* que lui en avaient données ses maîtres n'étaient point inébranlables ; ouvert par suite à la discussion qu'il aimait pour lui-même et qu'il provoquait volontiers chez les autres, il savait être, selon les circonstances, prédicateur sévère ou simplement honnête homme, et comme ami il put plus d'une fois glisser, à propos, de bons conseils qui venus du pasteur n'auraient trouvé que des sourds. Aussi est-ce dans cette église, qui fut son œuvre, qu'il a trouvé plus que partout ailleurs

[1] Il suivit pendant plusieurs années les cours d'anatomie de l'École préparatoire de médecine, où il avait pour professeur un des chefs les plus ardents du parti clérical. En même temps il s'engageait dans l'étude de Schleiermacher, mais le professeur d'allemand du lycée qui lui prêtait son concours pour la traduction, lui ayant avoué qu'il n'y voyait que noir sur blanc, il se mit avec lui à la lecture de Schiller et de Gœthe. Tous les matins d'ailleurs il faisait avec une régularité méthodique ce qu'il appelait sa « tâche », c'est-à-dire une traduction d'hébreu.

de bonnes et solides amitiés qui l'encouragèrent et le soutinrent dans sa difficile mission d'évangéliste au milieu d'une population aveuglement papiste et contre les petites intrigues de ce parti anarchique qu'on retrouve partout agissant comme un ferment de dissolution au sein de toute société. Il pouvait compter aussi, en partie, sur l'appui moral des directeurs de l'œuvre, qui le considéraient, suivant l'expression d'un des membres du Comité de Paris comme „la cheville ouvrière de l'œuvre d'évangélisation dans le Limousin.“ — „Ici tout nous parle de lui“ écrivait, à l'occasion de sa mort, le Conseil de l'Église, dans une lettre collective, pleine de souvenirs émus, adressée à sa famille.

Dès le début de son ministère, en 1845, Le Savoureux avait reçu de précieux témoignages d'intérêt de ses anciens professeurs; M. Gaussen se chargea de lui exprimer les vœux de ses collègues pour son ministère. „Vous nous avez laissé de bons et d'honorables souvenirs, mon cher frère; nous avons sur vous de précieuses espérances; et il nous est doux de savoir combien vos affections vous reportent vers nous et vers notre œuvre.“

Cependant on était à la veille d'événements qui allaient troubler l'harmonie des esprits, sinon

celle des sentiments et des cœurs entre les professeurs de Genève et tels de leurs anciens étudiants. „M. Scherer nous est arrivé depuis huit jours, remarquait M. Gaussen dans la même lettre. Il fera par semaine quatre leçons d'exégèse du Nouveau Testament et quatre de l'histoire des dogmes. C'est un homme précieux, par la piété comme par la science. Il nous importait ainsi d'acquérir un jeune homme. Le Seigneur a tout conduit visiblement ici comme ailleurs."

On sait comment ces belles espérances allaient être déçues : quelques années encore M. Scherer romprait avec ses collègues et inaugurerait au milieu de nous une ère théologique nouvelle par la publication de ses lettres sur la critique et la foi.

Cette déclaration si nette et si carrée était faite pour plaire à un caractère comme celui de Le Savoureux, d'autant plus que prenant son point de départ dans l'exégèse scientifique de l'Ancien Testament elle rencontrait en lui un esprit spécialement préparé. La crise fut douloureuse : sa solution fut l'activité pratique. Esprit prime-sautier, Le Savoureux vit de bonne heure à quelles conclusions allait l'entraîner la logique de sa pensée. Trop sincère pour se rejeter dans le parti de l'affirmation „quand même", il avait

été amené à la foi par une crise trop profonde, pour consentir à abandonner ce qui était devenu le fondement de sa vie morale, alors que plus porté à réduire le nombre des dogmes aux besoins de la vie pratique qu'à spéculer sur leur essence, il ne se sentait pas de force à reconstruire après avoir détruit. Habitué à associer étroitement la piété et la moralité au point de ne pouvoir concevoir l'une sans l'autre, il se fit également un devoir de „tenir ferme ce qu'il avait“ et d'ajouter la science à la foi. Ce libéralisme croyant, seul compatible avec le ministère évangélique exercé avec zèle et franchise, le ramena de la *Revue de Strasbourg* à la *Revue chrétienne*, et d'une manière générale il suivit, nous écrit-on, „la voie qu'avait ouverte dès les premiers jours un théologien qui n'était ni l'adversaire ni le disciple de M. Scherer.“

Après une douzaine d'années de séjour à Limoges, Le Savoureux alla s'établir à Royan, „ville de contentement“, pour parler avec son excellente mère, qui aimait à mettre choses et gens en chansons, sans trop se soucier de la rime. Il ne sera pas hors de propos d'en dire un mot, si, comme le prétend Lamartine, il ne s'accomplit rien de grand dans ce monde qu'il n'y ait une femme dans l'affaire. Cette femme

forte, qui s'était si bien acquittée de son devoir envers la patrie, était venue, au soir de la vie, battue du vent et de la tempête, se retirer auprès de son fils unique. La fuite d'Eugène l'avait fort inquiétée jadis; la nouvelle de sa conversion au protestantisme l'avait plongée dans une profonde douleur. Ne sachant entre quelles mains il était tombé, elle avait d'abord écrit rondement au commissaire de police ou au maire de Bordeaux pour le faire rechercher. Dès l'enfance elle avait eu le goût des mesures énergiques, contracté l'habitude de prendre le taureau par les cornes. Très catholique, comme une Bretonne, et de plus fille d'un *chouan*, — à douze ans elle était allée, non sans hardiesse, réclamer son père, sa mère et une tante au tribunal révolutionnaire de Nantes; et, par son ingénuité, avait obtenu leur mise en liberté; — elle crut longtemps que son fils était perdu pour elle. Les nouveaux amis d'Eugène Le Savoureux durent lui écrire pour la rassurer. Quand elle le retrouva, respectueux, affectueux, et de plus transformé dans ses manières et son langage, la réconciliation fut complète. Elle conserva jusque sur le lit de mort l'inaltérable gaîté qui l'avait soutenue à travers une longue existence de travail et d'épreuve. Pieuse sans superstition,

elle allait le dimanche matin à la messe et l'après-midi elle écoutait avec orgueil son fils „faire son prône". On sait que sans l'intervention énergique du bouillant Carlstadt, qui était plus qu'un brouillon, — n'en déplaise à tous les moyenneurs, — le luthéranisme, à son début, aurait risqué de faire halte dans ce compromis. La mère de notre ami fut enterrée catholique : ainsi le voulut son fils respectueux de la foi d'autrui.

Le Savoureux fut moins heureux dans son ministère à Royan que dans les postes antérieurs. C'était non une église, mais un poste d'*évangélisation* au milieu d'une population protestante qu'un comité de Genève s'efforçait de disputer au rationalisme. Un mouvement darbyste, doublé d'un *Réveil*, ne tarda pas à se déchaîner non à Royan même, mais dans les campagnes, avec toutes les extravagances qu'engendre le dogmatisme populaire né du biblicisme. Après son départ, les choses allèrent si loin que la police dut s'en mêler. Le Darbysme, qui, aujourd'hui, tend à disparaître pour céder la place à d'autres manifestations du même genre, mais d'espèce différente, était alors en ascendant. Il tirait naïvement toutes les conséquences de l'inspiration plénière admise par le public du Réveil. Chaque ignorant, homme ou femme, se proclamait docteur et

dogmatisait à perte de vue, tranchant les plus hautes questions au moyen de la traduction de Lausanne et de la *Concordance* des Saintes Écritures. Eugène Le Savoureux réussit du moins à grouper quelques âmes, pieuses sans pédanterie biblique, dans des réunions privées, où tous étaient égaux comme frères en la foi, mais où le pasteur demeurait le seul docteur.

On a pu espérer un instant que le Darbysme rendrait un service spécial au public du Réveil, en l'épurant d'abord et ensuite en lui faisant toucher du doigt les travers de la théorie de l'Évangile-Code. Malheureusement le Darbysme a échoué comme bien d'autres choses: on n'a su empêcher les gens d'y tomber qu'en laissant libre carrière à leurs fantaisies dans les églises censées non-darbystes. Comment ne serait-il pas à la veille de disparaître comme parti, alors qu'il tend à régner en maître dans le camp de ses prétendus adversaires? Le moyen de retenir sur la pente les gens sans culture, alors qu'on leur accorde les prémisses des erreurs dont on prétend les garder? La logique est inévitablement la plus forte, dût-elle conduire à l'absurde. Comme nous le disions au début, l'aile droite du Réveil en est à la dernière phase du piétisme en décadence, au chiliasme, aux con-

troverses sur les adiaphoras, aux guérisons par la prière, aux miracles, etc., etc. Peut-être fallait-il que le „parti des saints“ fît ces cruelles expériences pour s'apercevoir qu'il avait tort de tenir en charte privée ces novateurs théologiques, qui au moins lui auraient rendu le service de les préserver de la dissolution par les extravagances. On a trouvé commode de s'incliner devant l'opinion la plus pieuse; depuis quelques années on commence à moissonner les conséquences résultant d'une piété sans intelligence et d'une foi ayant rompu avec la science. Qu'elle est donc fallacieuse la prudence si vantée de nos modérés, de nos sages! Voilà où l'on aboutit en détournant l'attention du public des questions qu'il faudrait étudier, s'en remettant au temps pour les résoudre!

Au milieu de ces agitations, Le Savoureux travaillait pour l'avenir. Il ne devait pas le faire longtemps en paix. Malgré les devoirs de son ministère, — et nous savons s'il les négligeait! — il avait trouvé moyen de consacrer quelque temps à ses chers travaux hébraïques. Les études qu'il publia, en 1866, sur le texte de l'Ancien Testament — et que l'on peut lire dans le présent volume — lui valurent du comité de la Société évangélique qui le soutenait, cette observation

fraternelle, „qu'il avait été envoyé pour convertir des âmes, non pour écrire des articles.“ On lui demanda de remplir un questionnaire imprimé où il devait indiquer en chiffres le nombre des visites par semaine, le nombre des prières, le nombre d'âmes converties, etc., etc. Le Savoureux comprit qu'il n'était pas l'homme d'une pareille entreprise et donna sa démission. La séparation s'accomplit d'ailleurs dans les meilleurs termes.

Il accepta l'appel de la Société évangélique de Paris. Nommé à Paris en 1867, il n'y fut pas plus heureux. On lui reprochait, par ses études sur l'Ancien Testament, de décourager les souscripteurs. Ses articles aussi inquiétaient les „amis d'Angleterre“.

Le travail et la réflexion avaient apporté plus d'une modification aux idées théologiques de Le Savoureux. Il se faisait un devoir de dire ce qu'il croyait être la vérité. Évitant avec soin de faire de la théologie en chaire, il s'appliquait d'autant plus dans ses leçons d'instruction religieuse à faire profiter la jeunesse des progrès de la science critique, afin de ne pas imposer à la foi des simples un fardeau que lui-même ne voulait plus porter. C'est dans cette pensée qu'il avait institué, pour les membres adultes de son

église, à côté des assemblées d'édification, des réunions d'instruction qui se tenaient dans la salle de lecture. Il prenait, par exemple, quelques-uns des *loca probantia* de l'incrédulité voltairienne, le miracle de Josué, l'ânesse de Balaam, le livre de Jonas et cherchait à en faire comprendre le véritable caractère. Cette critique populaire, que l'esprit scientifique et le sentiment religieux maintenaient toujours sérieuse, conduisait naturellement à insister sur la véritable nature de la piété qui consiste essentiellement dans „une vie cachée avec Christ en Dieu".

Que faisait au fond Le Savoureux? Il popularisait les résultats auxquels sont arrivés en Allemagne et chez nous les théologiens les moins suspects d'hétérodoxie. Seulement ces hommes éminemment sages, tout en répudiant l'inspiration plénière en théorie, se laissent aller, dans la pratique, à parler comme le peuple et à agir comme s'ils la maintenaient toujours. De là leur bon renom. Devant le public ils parlent ou ils laissent du moins parler comme si tout ce qui est contenu dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament formait le contenu d'une dogmatique éternelle qu'il faut admettre sous peine de faire suspecter sa piété. Le Savoureux dut apprendre à ses dépens que l'on ne met pas impunément la

pratique d'accord avec la théorie, et qu'il est fort dangereux, parmi les simples et les ignorants, d'avoir son franc parler. Il vint échouer contre la dogmatique intransigeante d'un cordonnier. On sait que ces artistes-là n'ont pas été sans influence sur le développement de la théologie moderne. Toutefois il ne se heurta ni au zèle ardent, au dévouement sans bornes d'un Georges Fox, ni aux hautes spéculations d'un Jacob Bœhme. „Mais, disent nos documents, la plupart de ces braves gens, habitués à la manne amphigourique des évangélistes, étaient plus rétifs que l'ânesse de Balaam à la main qui voulait les conduire, et un savetier qui tenait à ce que Job ait été contemporain d'Abraham, et prétendait que Noé avait nourri des lions dans l'arche avec du foin, dénonça comme un scandale l'enseignement de son pasteur. Naturellement on sourit dans le comité ; mais il faut subir les exigences de la démocratie, et les leçons cessèrent.“ „On sourit... mais les leçons cessèrent.“ C'est bien ainsi que l'on procure de faciles triomphes à l'obscurantisme que l'on aurait mission d'éclairer. S'il fallait en croire certaines personnes, les évangélistes et les pasteurs en seraient réduits au rôle d'ignorantins ; étrangers à tout ce qui se passe autour d'eux, ils devraient

faire leurs prônes comme les curés lisent leur bréviaire et disent leur messe. Nous aurions-là ces fameuses „machines à conversions“ dont Bost nous prédit l'avènement au début du Réveil.

Enhardi par les concessions que l'on se hâte de lui faire, pour gain de paix, cet esprit devient journellement de plus en plus entreprenant. Il s'est attaqué, récemment, à une institution entière, qui malheureusement a tremblé. A dire le vrai, elle s'était tant soit peu modifiée pendant ces quarante dernières années. Le temps avait radouci les angles, le dogmatisme avait tant soit peu fléchi : quelques bouffées de l'esprit de Schleiermacher pouvaient bien avoir passé par là ; mais le tout était soigneusement édulcoré pour les besoins de la longitude et de la latitude : il n'y paraissait guère. — Il y paraissait, au contraire, beaucoup trop aux yeux d'un revenant des plus verts, qui, après avoir dormi pendant quarante ans le sommeil d'Épiménide, se redresse tout à coup sur son séant, armé de pied en cap,

Pour réparer des ans l'irréparable outrage !

Il a donc le triste courage d'imputer à crime ce que l'on commet la faute, plus grave encore, de ne pas oser avouer rondement ! Que voulez-

vous? Il fallait vivre ! et comment vivre en ne ménageant pas les grognards écossais? — Il fallait vivre ! Nous n'en saurions vraiment pas découvrir l'absolue nécessité.

> Un chrétien ne craint rien, ne dissimule rien ;
> Aux yeux de tout le monde il est toujours chrétien.

N'est-ce pas un pauvre poète païen qui a fourni à Kant sa belle devise :

> Summum crede nefas vitam præferre pudori,
> Et propter vitam vivendi perdere causas.

Le piétisme est en pays huguenots une plante importée et de serre chaude ; elle ne saurait vivre à la longue, faute de puiser ses sucs dans le sol. Ce n'est pas en tremblant devant des hommes auxquels on se dispose à passer sur le corps, en Écosse même, que l'on réussira à le sauver.

Le Savoureux ne s'était pas encore remis des coups que lui avait portés l'obscurantisme, que son église était dispersée par l'année terrible. La chapelle et les écoles furent transformées en ambulances sous la direction du pasteur, qui plus tard reçut de la ville de Paris une médaille commémorative.

Il s'établit alors à Nice, où sa prédication

simple, mais pénétrante, riche d'une longue expérience chrétienne et élargie par un travail de réflexion incessant, fut très goûtée de son nouvel auditoire. C'est pendant son séjour à Nice que l'on offrit à Le Savoureux la chaire d'hébreu à la faculté de Montauban. Mais n'étant pas muni de titres réguliers, il ne crut pas devoir opposer sa candidature à celle de M. Bruston.

Des circonstances extérieures l'obligeant à quitter Nice, Le Savoureux, en 1876, ramena dans son pays natal sa chère femme déjà mourante. Ce fut une partie de lui-même qui mourut avec elle. „Cette piété sans hypocrisie“ qu'il avait partout cherché à développer dans son ministère, elle l'avait eue et pour ainsi dire vécue. Une grande sensibilité de cœur unie à une certaine froideur de tempérament, de l'enthousiasme pour tout ce qui était généreux et en même temps un grand sens pratique, une réserve timide vis-à-vis des gens et des choses, mais au milieu des circonstances les plus troublées un optimisme imperturbable, autant de qualités contraires qui se faisaient équilibre en elle et lui rendaient tout naturel l'accomplissement des devoirs les plus pénibles en face desquels on a généralement besoin de prendre de l'élan. Elle avait horreur de la phrase et plus encore du „patois de Canaan“ ;

son expérience de la vie ecclésiastique lui avait fait classer, nous dit-on, le commun des mortels en trois catégories : „les sots, les malins, les jaloux“. Mais le classement fait, elle ne gardait plus d'amertume dans le cœur. C'était sa philosophie. Sa religion personnelle, c'était la sincérité dans la foi. Et c'est peut-être ce trait de caractère qu'elle appréciait le plus dans son mari auquel — se souvenant sans doute de ses luttes intérieures et de ses sacrifices souvent douloureux à l'évidence de la vérité — elle rendait sur son lit de mort ce précieux témoignage : „Tu as toujours été un noble cœur !“ Elle fut simple et vraie jusqu'au dernier moment. Comme son mari lui lisait au culte du matin, quelques jours avant sa mort, le passage de saint Paul : *Or, s'il m'est avantageux de vivre dans ce corps et ce que je dois souhaiter, c'est ce que je ne sais, car je suis pressé des deux côtés, mon désir étant de partir de ce monde et...* — „Tais-toi, mon ami, lui dit elle. Cela me fait mal... Ce n'est pas vrai pour moi... Paul n'avait pas une famille, des enfants... Moi, j'aurais voulu demeurer avec vous, pour partager vos peines et vos joies... Mais que la volonté de Dieu soit faite... „C'est d'un mouvement semblable qu'en pareille circonstance, une autre femme très franche, Madame Vinet, mon-

tra que l'expérience chrétienne dépasse parfois le cadre d'un texte scripturaire.

A partir de ce moment, privé de sa „sainte femme“ (l'adjectif est d'une personne étrangère à la famille) qui le complétait en le modérant, Eugène Le Savoureux perdit pour ainsi dire de plus en plus le goût de la vie. Son caractère parut se transformer, sa gaîté bien connue fit place à une certaine misanthropie, disent les étrangers. Ses parents reconnaissent qu'il s'isola, laissa tomber ses relations, sauf deux ou trois amis lointains ; lassé de la lutte, il chercha une position où il pût exercer son ministère et se livrer à l'étude, à l'abri de toute tracasserie.

Pourquoi ne l'avouerions-nous pas ? En face de ces déclarations assez concordantes des étrangers et de la famille, nous inclinons à plaider au moins les circonstances atténuantes en faveur de l'absent. Nous le ferons en empruntant le langage d'un catholique libéral qui a voulu chercher la vérité par lui-même, au lieu de s'endormir sur l'oreiller commode de la foi.

Voici en quels termes il décrit les traverses du pauvre amant de la vérité : „Contraint de travailler pour vivre, le loisir et le calme lui font défaut. S'il entre dans l'enseignement, c'en est fait de son indépendance. S'il prend une car-

rière, il n'a plus pour l'étude qu'une attention distraite.

„La jeunesse fuit, l'âge arrive, la pauvreté devient lourde. Il est dur d'aimer la vérité plus que tout et d'être pour cela dédaigné. Ses contemporains le devancent, ses amis le délaissent, l'honorent à peine d'une indulgente compassion. Il lui faut un courage surhumain pour ne pas tomber dans la route. Que s'il rend dédain pour dédain, il s'aigrit et tourne au maniaque.

„Qu'importe au monde la vérité? A ses yeux, l'essentiel est d'*arriver*. Pour arriver, il faut partir ou ne pas suspendre à tout propos son jugement. Entouré d'ambitions hâtives, le philosophe reste neutre; il reçoit les coups de chacun. Les partis le repoussent, l'Église même le rejette.

„Il en appelle à l'opinion. Mais il s'est tenu loin de la foule; ses amis ne peuvent le comprendre, ses adversaires le juger... Privé de conseil et d'appui, il se défie de lui-même. Il est modeste, on le croit sot. Le voilà perdu pour jamais.

„Où trouvera-t-il la force, le temps, les moyens de surmonter tant de dégoûts? Qui lui dira s'il n'a point vécu de chimères? Doute poignant, doute cruel! Combien en un siècle savent y résister? Une âpre énergie le soutient. Il a vaincu les préjugés de l'enfance, les entraînements de la

jeunesse, les soucis décourageants de l'âge mûr. Aimant sa patrie, ses semblables, il essaye de se faire entendre ; les sectes, les écoles conspirent contre lui. Il veut parler, nul ne l'écoute ; sa voix sans passion demeure sans écho. Il a vécu seul, il faut qu'il meure ignoré."[1]

Comment s'étonner qu'un homme condamné à vivre d'un tel régime en ait le caractère transformé et même quelque peu aigri? Pour jeter la pierre à de tels amants de la vérité qui souffrent de tous les échecs qu'elle subit, il faut être un homme pratique, un esprit médiocre, n'ayant jamais connu une grande passion, un petit caractère, absorbé par de petites combinaisons, un dogmaticien sceptique, se donnant tous les airs de travailler aux succès d'une cause que l'on tient pour perdue, en se gardant bien de rien faire, de peur de se compromettre, pour l'avancement de ce que l'on sait cependant être la vérité.

Un dernier désillusionnement était réservé à Eug. Le Savoureux. Ce n'est pas assez que partant de l'inspiration plénière il fût arrivé au spiritualisme franc et net pour voir son activité com-

[1] *Jean Wallon. — Emmanuel ou la discipline de l'esprit (discours philosophique)*, 1877. Voir *Critique philosophique*, p. 139, année 1878.

promise par le dogmatisme intraitable d'un savetier. Après avoir été un des adeptes les plus ardents, les plus conséquents des Églises libres, il en était arrivé à mettre au dernier rang les questions ecclésiastiques, et il ne se fit aucun scrupule d'aller finir ses jours dans une Église nationale.

Nous touchons ici à un des points les plus délicats, les plus douloureux de notre position actuelle. Naturellement c'est dans les Églises libres que le dogmatisme démocratique fait rage, et comme il y a des règlements en vigueur, les conséquences les plus pratiques peuvent en résulter. Sans doute, ces Églises ont officiellement des professions de foi religieuses, morales et non dogmatiques, théologiques, mais les mœurs ne risquent-elles pas toujours de prévaloir sur les meilleures institutions? C'est là le péril imminent de l'heure actuelle. S'il en était temps encore, et s'il restait, hélas! des gens pour comprendre, ce serait le moment de faire son profit de l'avertissement singulièrement opportun d'un adversaire réfléchi qui ne déclame pas, mais raisonne. „Tant que l'Église reste dogmatique, la séparation de l'Église et de l'État sert à peu de chose, la racine du mal n'est pas tranchée. La persécution par le bras séculier est supprimée et c'est tout: tous les

autres maux que nous avons signalés se répandent sans obstacle au sein des Églises dogmatiques séparées de l'État ; c'est ce que fait connaître l'expérience[1]." Il est certain que si le dogmatisme intolérant veut revenir à ses anciens errements, consistant à persécuter ses adversaires au lieu de leur répondre, il peut atteindre plus aisément ses fins dans une Église libre que dans une Église nationale.

Et voilà comment Eug. le Savoureux, enfant de la dissidence, fondateur d'Églises libres fut, dans ses vieux jours, pour trouver un peu de paix et de liberté, obligé d'entrer dans une Église nationale ! Accueilli à bras ouverts par le président du consistoire de Paris, mais voulant entrer par la grande porte, il se refit étudiant à 55 ans et alla à Montauban passer ses examens et soutenir sa thèse : *De l'origine du mal d'après l'Ancien Testament*, 1875.

Il n'eut qu'à se louer, nous dit-on, de son séjour dans cette forteresse de l'orthodoxie. Le contact avec la jeunesse surtout donna comme un renouveau à son esprit et à son cœur, et les étudiants d'alors ont gardé le souvenir de ces longues

[1] Frédéric Chavannes. *Alexandre Vinet, considéré comme apologiste et moraliste chrétien.* 1883.

causeries où tout était remué avec une hardiesse qui n'étonnait que parce qu'elle s'alliait à une foi positive; où il invectivait sans pitié les paresseux ou les peureux qui faisaient des études de théologie comme on suit un catéchisme de persévérance, pour ramener aussitôt par son sérieux ceux qui entraînés par sa verve étaient tentés de confondre la licence d'esprit avec l'indépendance de pensée. A quelques-uns, dans l'intimité, il ouvrait, comme le bon père de famille, le trésor de son expérience intime; leur montrant à séparer au crible de la conscience le bon grain de la paille vide; reparcourant avec eux la longue évolution de ses croyances dogmatiques pour leur prouver qu'il y a des pertes qui sont des gains, et que la vérité, celle pour laquelle il faut se dévouer, n'est pas dans tel article d'une confession de foi plus ou moins écourtée, mais dans le cœur de celui qui la cherche sans hypocrisie.

C'est d'après les mêmes principes, au dire des mieux informés, qu'il avait élevé ses enfants. Il considérait leur éducation comme une partie essentielle de son ministère, et la négligence ou la faiblesse, dont font preuve à l'égard de leurs enfants tant de parents d'ailleurs très pieux, lui causaient une véritable irritation. Il tenait de sa mère, qui avait élevé six garçons, jusqu'à

l'âge d'homme, dans le respect et la crainte de son autorité, des maximes pédagogiques qu'on ne trouve plus guère en vigueur qu'en Bretagne; et la croyance au dogme de la coulpe héréditaire qu'il avait rapportée de Genève, a pu contribuer aussi à donner, dans les premiers temps, à sa sollicitude paternelle, un caractère particulièrement rigide. Mais peu à peu, à mesure que la critique effritait dans son esprit les angles du dogme calviniste, et que de leur côté ses enfants devenaient plus capables de réflexion, la discipline, que la douceur sans faiblesse de la mère avait toujours modérée, cédait de plus en plus la place à l'action morale. Non seulement il leur inspirait par son propre exemple le goût désintéressé du travail, mais encore il les associait de bonne heure à sa vie intérieure soit dans l'intimité du culte domestique, soit dans de longues causeries qui retenaient toute la famille réunie autour de la table longtemps après que le repas était terminé. Devenu croyant à la suite d'une crise morale, il redoutait pour les siens ces illusions de piété qu'engendrent si facilement l'habitude du langage religieux et l'influence journalière d'un milieu ecclésiastique. Aussi, dès qu'ils arrivaient à l'âge où l'intelligence s'éveille, s'appliquait-il sans relâche à ramener leur atten-

tion sur les croyances que l'éducation leur avait rendues coutumières, estimant que la foi n'a de prix que si elle est un don volontaire, que la routine en matière religieuse est une impiété, et que la „glorieuse liberté de Christ", dont parle l'apôtre, a pour premier fondement la conviction personnelle.

Ce fut certes une grande douleur pour le chrétien de voir, dans la suite, qu'aucun de ses trois fils ne s'arrêtait auprès de lui sur cette voie du libre examen où il avait guidé leurs premiers pas. Mais le spectacle de l'incrédulité à la fois violente et frivole dans laquelle tombent tant de jeunes gens par réaction contre le dressage piétiste qu'ils ont subi dans leur enfance, n'était pas de nature à lui faire regretter la méthode qu'il avait suivie. Il n'a jamais cessé, au contraire, de mettre la droiture de conscience au-dessus d'une fidélité tout extérieure à des croyances religieuses qui étaient pour lui essentielles à la vie morale, mais qu'il savait être sans action sur la conduite, dès qu'elles ne plongent plus leurs racines dans le plus profond du cœur.

A Castres, à Celles (Deux-Sèvres), à Meschers (Char.-Infér.), où Le Savoureux fut successivement pasteur, il se trouva représenter le parti

évangélique dans un consistoire libéral. Ses collègues lui ont rendu ce témoignage qu'il était venu au milieu d'eux en homme de paix, qui, sans chercher à tout concilier, s'efforçait d'élever les questions, en mettant les grands intérêts du christianisme au-dessus des petits intérêts des partis.

C'est pendant cette période que Le Savoureux publia la plupart des articles réunis dans le présent volume[1]. Il collabora très activement à la revision récente de la version d'Osterwald *(Pentateuque)* et écrivit pour l'*Encyclopédie* l'article *Massore*. Les études exégétiques, qu'il envoya à la *Revue de Montauban*, ont été écrites dans un but de popularisation. En s'efforçant de faire pénétrer dans le public orthodoxe quelques aperçus critiques, il espérait contribuer pour sa part à rompre la raideur d'un dogmatisme dont l'ignorance étendait à des questions de science les affirmations absolues de la foi.

C'est à Meschers, près de Royan, dans une petite église, au bord de la mer, qu'il passa ses

[1] D'autres articles publiés dans la *Revue chrétienne* ou dans le *Bulletin théologique* (sur la *Palestine* d'Arnaud, les nouvelles versions de Paris, de Lausanne, de Perret-Gentil, sur la traduction des *Psaumes* de Bruston) n'ont pas été réimprimés.

dernières années. C'était la retraite qu'il avait rêvée pour ses vieux jours; il retrouvait sur ces falaises ensoleillées l'Océan dont le Breton a la nostalgie, comme le Suisse de ses montagnes; et dans ces bois de pins et de chênes verts, le calme, la paix et la solitude.

Une maladie de langueur le fit mourir lentement. Sachant que s'il se rétablissait, il resterait incapable de continuer son ministère et de reprendre ses chères études, il cessa de vouloir vivre et attendit avec impatience la mort. Lorsque vint l'agonie, il écarta d'un geste ceux qui voulaient le consoler, et son doigt se souleva vers le ciel. Lui qui avait assisté tant de malades à leurs derniers moments, il se regardait mourir, et signalait à demi-voix, à sa fille qui le veillait, les indices de la mort qui l'envahissait. Il n'a pas éprouvé les terreurs de la mort, mais les luttes de la vie usent, les chagrins laissent des blessures et les désillusions, de la mélancolie. Cet homme, qu'on avait connu si gai, semblait enseveli dans la tristesse (13 juillet 1882).

III

Nous terminerons en indiquant simplement le contenu du présent volume. Il comprend trois

parties : des études sur le texte hébreu, des travaux exégétiques et une conférence sur la poésie de l'Ancien Testament.

L'histoire ne laisse pas subsister les idées populaires sur l'intégrité du texte de l'Ancien Testament. Invoquer en faveur de l'autorité des Écritures la minutie des scribes, comme le font les partisans de la théorie de Gaussen, c'est s'appuyer sur un roseau fragile et compromettre par de petits expédients la cause de la vérité que l'on prétend défendre (p. 116-120). En effet, les vicissitudes par lesquelles a passé le texte des divers livres de l'Ancien Testament ont laissé des traces encore visibles, même dans la traduction, pour tous ceux qui ne sont pas aveuglés par une idée préconçue. Il faut, par conséquent, ou bien fermer les yeux à l'évidence et se faire, comme dit Coleridge, „menteur pour Dieu", ou bien reconnaître loyalement que l'on s'était trompé. Quelle idée se font donc du christianisme ceux qui laissent entendre qu'une concession à la vérité pourrait l'ébranler? Notre auteur, distinguant nettement la foi de la science, établit fort bien que la critique ne saurait ni raffermir une piété vacillante, ni mettre en péril une piété fondée sur la révélation intérieure de Dieu à la conscience (p. 123). C'est pourquoi

celui, qui a une fois compris que la religion consiste essentiellement en une vie cachée avec Christ en Dieu, abordera avec une entière indépendance d'esprit ces études critiques dont les résultats pourront déranger les croyances qu'il avait acceptées sur l'autorité d'un théologien, mais non obscurcir dans son cœur les vérités dont il a fait l'expérience personnelle.

L'abandon de la théorie de l'inspiration plénière permet à Eug. le Savoureux de pénétrer, à travers la lettre, jusqu'à l'esprit de l'Écriture, condition indispensable pour arriver à une exégèse impartiale. Il remplissait encore une autre condition, très précieuse pour comprendre la Bible. Son développement théologique s'étant effectué sous l'influence de Néander et de Vinet, hommes fort peu dogmatiques, Le Savoureux était lui-même très peu porté à la spéculation. Il n'est pas même certain qu'il ait entrevu les graves conséquences théologiques découlant des résultats critiques auxquels notre époque est arrivée. Nous laisserons aux personnes compétentes le soin d'apprécier la traduction qu'il propose du premier mot de la Bible : (*D'abord ou premièrement* et non *au commencement*) ; de l'idée de création absolue (c'est-à-dire d'une chose *qui a commencé, qui a un point de départ avant lequel elle*

n'existait pas); et de l'état de la terre au moment de sa création (qui était, selon lui, *déserte et nue*).

La thèse sur l'origine du mal, d'après l'Ancien Testament, doit nous arrêter plus longtemps. C'est un bel exemple d'exégèse historique, en dehors de toute préoccupation dogmatique (p. 288), et strictement conforme aux principes de la méthode scientifique.

Ou le mal existe éternellement à côté de Dieu et provient d'un être primitif, méchant dans son essence; ou il provient de Dieu, comme le bien; ou il est sorti de la créature. D'entrée nous devons éliminer la première de ces trois hypothèses; car, en présence du monothéisme si tranché de l'Ancien Testament, elle ne saurait être prise en considération. Restent les deux autres suppositions : ou le mal procède de Dieu, comme le bien, ou il est sorti de la créature. Il semble que nous ne saurions hésiter à rayer encore la première de ces deux propositions, dont le seul énoncé nous choque profondément.

Mais en ceci nous n'avons à consulter ni nos goûts, ni la dogmatique chrétienne; nous sommes en face d'une question d'exégèse et de théologie biblique. Or il est certain, déclare Le Savoureux (p. 290-292), que l'idée d'un Dieu, source unique du bien et du mal, se rencontre fréquemment

dans les livres les plus anciens de la Bible; et cette conception, qui nous choque aujourd'hui, s'explique facilement dès qu'on la considère comme une conséquence naturelle, spontanée de la foi monothéiste, n'ayant encore passé par aucun travail de réflexion. D'ailleurs, les textes sont positifs et nous laissent voir très clairement que, dans la pensée des anciens Hébreux, non seulement Dieu prévoit le mal, non seulement il le laisse faire, mais encore il le fait directement lui-même.

Rappelons-nous bien qu'en tout ceci il s'agit non de dogmatique, mais exclusivement d'exégèse et de théologie biblique. On voit le gain immense que l'on fait en brisant sans retour le prisme de l'inspiration plénière qui fausse la vue des choses, au point de donner une caricature de l'histoire. Dès que l'on considère la Bible comme une révélation, comme adéquate à la révélation même, on rejette hardiment ces vues-là au nom de la piété, de la conscience chrétienne éclairée. Mais le malheur est que ces idées se trouvent dans la Bible. Les tours de force de l'exégèse la plus ingénieuse sont impuissants à les éliminer. Que faire alors? Pour demeurer vrai, il convient d'admettre l'idée d'une révélation progressive. On ne tient, dans ce cas, pour

définitifs, que les derniers résultats, les fruits les plus beaux de l'œuvre divine.

C'est bien là ce que Le Savoureux, sans être d'ailleurs dogmaticien, est amené à faire. „Il y a eu progrès, dit-il (p. 293), dans la révélation, et le progrès a dû correspondre au degré d'intelligence des hommes auxquels elle s'adressait. C'est ainsi que nous nous expliquons chez les hommes bibliques la simplicité de leurs conceptions au début de leur histoire, et avec le temps, comme nous aurons l'occasion de le constater, la modification que subit dans leur langage l'expression de ces mêmes idées. "

Voilà les vues raisonnables, saines, auxquelles on aboutit, lorsque, rompant décidément avec l'idée d'une Bible-Code, manuel d'une dogmatique éternelle où tout est placé sur le même plan, pour être revêtu de la même valeur absolue et définitive, on voit en elle ce qu'elle a toujours voulu être, l'histoire de la rédemption. C'est alors que l'on arrive à pouvoir être du même coup respectueux et de la Bible et de sa conscience scientifique, en renonçant, une bonne fois pour toutes, aux tours de force de cette servante à tout faire, l'exégèse dogmatique traditionnelle.

Nous renvoyons à la dissertation où l'on trouvera les considérations diverses à l'appui de

cette interprétation. Nous relèverons seulement ici le commentaire que donne l'auteur (p. 299) du texte de l'Exode où il est dit: tantôt que „Pharaon endurcit son cœur", tantôt que „Jéhovah endurcit le cœur de Pharaon". Tout en écartant les procédés cabalistiques de l'exégèse d'un Kurtz ou d'un Hengstenberg, Le Savoureux ne laisse pas que de reconnaître que le langage de l'écrivain de l'Exode manque de précision. Le problème, resté insoluble pour nous, de la prescience divine et de la liberté humaine s'est-il présenté à son esprit? Ou bien, ce qui est plus vraisemblable, plus conforme à l'ancien monothéisme sémitique, a-t-il pensé que lorsque Pharaon endurcissait son cœur, il cédait à une nécessité fatale? Cette dernière interprétation exclut, il est vrai, tout libre arbitre; mais à quel Hébreu pouvait-il venir l'idée de faire dépendre la réalisation du plan de Dieu de la volonté de l'homme? Bien des siècles plus tard, ajoute notre auteur, un prophète donnait à ce passage de l'Exode son véritable commentaire, lorsqu'il s'écriait: „Pourquoi, Éternel, nous fais-tu errer loin de tes voies, et endurcis-tu notre cœur, afin qu'il cesse de te craindre?" (Ésaïe LXIII, 17).

Cette interprétation est sans doute historique-

ment exacte, mais on aperçoit une lacune dans la culture philosophique de Le Savoureux, lorsqu'il avance incidemment que „la révélation pas plus que la raison naturelle ne saurait nous rendre intelligible le problème de la prescience de Dieu et la liberté de l'homme.“ S'il a pu refaire sa théologie et son exégèse, il était trop tard pour acquérir une culture philosophique que, de son temps, on était fort loin de donner à la Faculté de l'Oratoire. Il paraît en être resté à l'ancienne notion de Dieu qui confond le Jéhovah anthropomorphe des Juifs avec le principe un, la substance absolue des philosophes grecs. Dès que l'on part de l'idée d'un Dieu personnel, sachant tout dès le commencement et arrêtant le plan de l'univers indépendamment de tout concours humain, il n'y a plus de place pour la liberté ; nous sommes en plein déterminisme. Au fond c'est bien là le point de vue de toute l'ancienne dogmatique, qui est implicitement panthéiste. Pour en finir avec le déterminisme, il faut prendre la question non plus par en haut, par Dieu, mais par en bas, par l'homme. On rompt alors avec l'idée païenne de Dieu pour s'en faire une conception morale, franchement anthropomorphe. Quant au plan du monde, si plan il y a, il doit y en avoir au moins deux, suivant les déterminations que pren-

dront les hommes. Ou mieux encore, il n'est pas possible de se placer ainsi au point de vue de Dieu, voyant tout dès le commencement et réglant toutes choses indépendamment du concours effectif de ses collaborateurs, les hommes. Le seul moyen de disculper Dieu de toute connivence avec le mal, c'est de reconnaître franchement dans l'histoire le produit de deux facteurs réels, le créateur et la créature. Dieu a sans doute un but en créant, but qu'il ne peut manquer d'atteindre, mais rien n'est décidé à l'avance sur le choix des moyens, des instruments; il change de plan suivant les circonstances. Au lieu de prêter à Dieu un absolutisme substantiel, qui le dominerait lui-même, il faut lui reconnaître la liberté d'un être personnel, moral, sachant arriver à ses fins, en dépit de ses collaborateurs rebelles et tout en respectant leur indépendance.

Quoi qu'il en soit de cette question de philosophie, l'étude exégétique de Le Savoureux met hors de toute conteste que cette conception de Dieu comme auteur du mal, qui révolte aujourd'hui notre conscience chrétienne, était familière à l'hébraïsme primitif. En dépit de toutes les subtilités des théologiens orthodoxes le verbe *south* qui, dans 1 Rois XXI, 25, signifie *inciter*, *séduire*, ne change pas de sens, 2 Samuel XXIV,

1-10, par cela seul qu'il a Jéhovah pour sujet au lieu de Jézabel. Au fait ce Dieu, qui joue le rôle de Iago auprès de David, ne diffère pas psychologiquement de celui que l'auteur de la Genèse (XVIII, 21) nous dépeint „descendant sur la terre pour examiner ce qu'y font les hommes et s'assurer par lui-même si ce qu'on dit d'eux est bien vrai.“ Ce qui nous fait sourire, comme ce qui nous scandalise dans ces exemples, paraissait tout naturel aux Hébreux (p. 306).

Dans la période judaïque, celle qui suit l'exil, l'idée du mal subit une transformation qui en apparence l'isole définitivement de Dieu, mais complique le problème en y introduisant un élément de dualisme dont la spéculation juive reste finalement entachée.

A ce propos, Le Savoureux fait voir comment le rédacteur du livre des *Chroniques* ne craint pas de corriger la première rédaction du livre de *Samuel* (au sujet du recensement) en présentant les faits dans des termes nouveaux où se laissent incontestablement voir des traces de spéculation théologique. „Ici ce n'est plus l'Éternel qui est l'instigateur ou le tentateur, mais *Satan* seul, qui, de son propre mouvement, s'élève contre Israël et incite, *vaïaseth*, David à cet acte coupable de faire, contre la volonté de Dieu, le dénom-

brement de son peuple.“ 1 Chron. XXI, 1, 7.

Le Satan du livre de Job est déjà une conception bien étrangère à l'esprit de l'hébraïsme ancien, qui ne connaît que des *élohim*, des *bené Élohim* ou le *Maleak Jehovah* parmi les exécuteurs des commandements de l'Éternel. Nous ne voyons pas d'où peut venir ce personnage si singulier, ce *Satan*, qui subitement apparaît dans l'assemblée des enfants de Dieu. Sans doute c'est un personnage imaginé pour la circonstance. Mais ce n'est pas un produit naturel de l'hébraïsme ; rien dans l'angélologie primitive n'en prépare l'apparition, et l'esprit qui l'a conçu a dû subir quelque influence étrangère.

On le voit, tous les enseignements bibliques, de la Genèse à l'Apocalypse, ne sauraient être présentés comme ayant une même valeur et figurant tous sur le même plan. Avec ce préjugé dogmatique, anti-historique, on est condamné à faire une théologie rappelant à s'y tromper la peinture des Chinois qui, comme on sait, ignorent la perspective.

L'exégèse, en rétablissant la perspective historique, enlève l'un après l'autre ses *loca probantia* à la dogmatique traditionnelle.

C'est un lieu commun de la théologie courante, que le mal moral doit être la cause du mal phy-

sique. On s'obstine à maintenir cette idée-là comme un dogme capital, en dépit des découvertes de la science, qui nous montrent que les animaux s'entre-dévoraient longtemps avant l'apparition de l'homme. Ce préjugé s'évanouit, comme beaucoup d'autres, à la lumière de l'exégèse historique et impartiale. En tout cas, le livre de la Genèse ne saurait en être rendu responsable.

Qu'on lise, pour se mettre au clair sur ce point, la conclusion de Le Savoureux (p. 343-344), et l'on reconnaîtra que ce n'est point l'apparition du mal dans le monde, mais la première transgression de l'*homme* qu'a voulu nous raconter l'auteur du chapitre III de la Genèse. Il ne paraît pas que celui-ci ait même soupçonné l'existence de la question dont on lui fait honneur d'avoir révélé la solution. Car si Adam doit „garder" (*leschomerah*) le jardin, c'est apparemment que tout n'est pas pour le mieux, alors, dans le meilleur des mondes possible, en dehors de l'Éden. Et la suite prouve bien que, dans la pensée de l'auteur, l'Éden n'était pas toute la terre, puisqu'on pouvait en sortir.

Elle s'évanouit également, la notion réaliste de l'humanité, en vertu de laquelle nous aurions tous participé à la faute d'Adam, dans lequel nous aurions été contenus. Cette idée fantastique,

sur laquelle repose même une philosophie qui veut être chrétienne, n'apparaît plus que comme un bloc erratique du gnosticisme.

C'est en vain, en tout cas, qu'elle chercherait à s'appuyer sur des textes bibliques. „L'idée que la disposition au mal, qui se révèle dès la jeunesse (*minehourim*), est une conséquence de la chute d'Adam, ne se trouve pas dans l'Ancien Testament“ (p. 347-348).

En face de cette exégèse sobre et rajeunie, on se croirait au printemps d'une dogmatique nouvelle ; ils fondent de toutes parts, les glaçons traditionnels qui font de la théologie une espèce de science occulte à l'usage des seuls archéologues initiés à ses mystères; on pressent une conception nouvelle s'adressant au cœur, à la conscience, parce qu'elle fera du péché et du salut des phénomènes éminemment individuels.

„Le Psalmiste (L, 1, voir aussi LVIII, 4) se reconnaît sujet au péché ou peccable dès le sein de sa mère, et nous sommes obligés d'admettre que dans les idées religieuses les plus avancées des Hébreux se trouve celle, que le penchant au péché est naturel à l'homme; nous ne saurions pourtant en conclure le dogme de l'imputation de la faute du premier père, mais seulement que par le fait de notre descendance d'êtres pécheurs,

nous naissons dans un état d'impureté morale, qui nous est naturellement communiquée dans l'acte même de la génération, *bekhèt iekhématheni immi*, Ps. LI, 7. Le péché est donc inné et universel, mais il faut soigneusement distinguer entre le péché héréditaire et l'hérédité de la coulpe; l'un est une condition d'imperfection morale, qui nous est transmise naturellement, l'autre constituerait l'individu responsable d'une faute qu'il n'aurait pas commise, *idée complètement étrangère à l'Ancien Testament.*"

Le Savoureux ne manque pas de remarquer qu'en s'exprimant ainsi il a pour lui le symbole protestant le plus généralement admis. „Avec l'article 2 de la Confession d'Augsbourg, nous disons : *post lapsum Adæ omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato.* Nous disons *post* et non *propter lapsum.*"

Le péché devient ainsi un fait individuel, moral ; le problème de la nature et de l'origine du mal trouve sa solution pratique seulement à la lumière de l'Évangile de Jésus-Christ. „Le mal existe, il est en nous, il est partout, dans le monde entier et dans chaque être séparément. A l'esprit angoissé qui se demande d'où peut venir cet ennemi qui l'assaille dès le début de la vie jusqu'au tombeau, aucune voix jusqu'ici n'a pu

lui donner une réponse satisfaisante.“ Mais, comme le dit un philosophe de notre temps, „qu'importe à la dignité de notre vie et à la grandeur de notre destinée que ce problème ne puisse être résolu, c'est déjà beaucoup qu'il existe. L'inconvénient est moins grand, après tout, de ne pas expliquer l'origine du mal que de ne pas savoir le reconnaître et de n'être pas résolu à le combattre de toutes ses forces...[1]“

„D'ailleurs, cette solution, dit en terminant Le Savoureux, nous la trouvons dans la mesure où cela peut nous être utile, quand, avec le plus excellent des philosophes chrétiens, nous pouvons nous écrier: „*Misérable que je suis! Je n'approuve point ce que je fais, parce que je ne fais pas ce que je voudrais faire, mais je fais ce que je hais; qui me délivrera de ce corps de mort, de cette enveloppe de péché? Et grâces soient rendues à Dieu, qui nous donne la victoire par notre Seigneur Jésus-Christ?*“ Rom. VII, 15—25; 1 Cor. XV, 5.

Nous en avons dit assez pour faire comprendre que cette thèse d'un homme de 55 ans a décidément plus de portée que les travaux du même nom échappés à la plume de nos jeunes débu-

[1] Franck de l'Institut. Cf. p. 356.

tants de 25. Nous ne citerons encore que deux propositions — ajoutées à la thèse, suivant l'usage académique, mais qui n'ont pas été reproduites dans ce volume — établissant clairement les principes exégétiques qui ont dirigé l'auteur dans ses travaux. „Le sens littéral d'un texte traité d'après la méthode grammaticale et historique est le seul vrai sens, celui qu'a entendu l'auteur et qu'il a voulu qu'on comprît.“ — „Les mots d'un texte n'ont jamais un double sens ; mais un mot peut contenir une idée susceptible d'applications variées : typique, prophétique, allégorique, etc. L'interprétation cesse alors d'être exclusivement exégétique et prend un caractère théologique qui ouvre un champ illimité à la spéculation.“ Nous en aurions donc fini avec cette interprétation allégorique, remontant à Philon, et héritée du moyen âge, grâce à laquelle le subjectivisme le plus effréné, tout en se proclamant soumis à l'autorité biblique, trouve moyen de mettre sur le compte de l'Écriture les produits les plus indigestes de la fantaisie individuelle.

La place nous manque pour indiquer le contenu de la conférence sur la *Poésie des Hébreux*. Nous y renvoyons ceux qui auraient besoin de se convaincre que Le Savoureux ne fut pas seulement un érudit, un exégète consciencieux,

un philologue exercé, un savant en *us*, mais aussi un homme sentant et goûtant les grands élans de la poésie hébraïque.

Tel fut le développement, l'œuvre d'Eugène Le Savoureux, d'un „enfant du Réveil“, comme il aimait à le rappeler. On voit combien il diffère des hommes qui de nos jours se présenteraient volontiers comme les uniques héritiers du mouvement religieux datant du premier quart du siècle. Ils ne manqueraient pas de le désavouer, oubliant que l'on ne succède qu'à condition de n'être pas pareil. Mais ce n'est que plus tard, si l'on s'occupe encore de nous, que pourra être tranchée cette question d'héritiers légitimes ou illégitimes. Le parfum de décadence, de moisi qui s'exhale de tout le bruit de vie, auquel nous assistons depuis quelques années, ne saurait laisser, dans l'esprit d'aucune personne intelligente, la moindre incertitude sur l'issue. Ce qui caractérise le mieux peut-être Le Savoureux, c'est sa préoccupation constante de „donner la coupe au peuple“ et d'abaisser la barrière entre l'École et l'Église. Au fait y a-t-il à l'heure actuelle un devoir plus pressant pour quiconque aspire à être un vrai Nathanael, un israélite, dans le cœur duquel il n'y a point de fraude? Aussi ne pouvons-nous

mieux terminer que par une réminiscence — que nous avons déjà maintes fois servie à nos lecteurs, et dont nous sommes condamné à faire une espèce de liturgie, de *Delenda est*, puisqu'on se refuse à entendre et à comprendre.

„Aussi, dit Rothe, est-ce une des missions les plus importantes et les plus pressantes de la théologie moderne de faire connaître à l'Église, avec réflexion et prudence, mais en toute droiture et avec une ingénuité pleine de confiance, comment les théologiens ont été amenés consciencieusement à considérer la Bible dans son ensemble et dans ses détails, en mettant à profit toutes les ressources que la science a placées à leur disposition. *Il est impossible, avant tout, il est contraire à l'Évangile que les choses continuent longtemps d'aller comme elles vont.* D'un côté nous avons la théologie qui étudie la Bible au point de vue critique et qui, par suite de ce travail, se fortifie toujours plus dans une opinion qui, tout en préservant la dignité du livre, *diffère du tout au tout de l'idée traditionnelle;* d'un autre côté, l'Église qui persiste dans l'ancienne manière de voir, dans une parfaite innocence que la théologie ne vient en rien troubler. *Cela ne saurait durer, de part et d'autre; il faut revenir à la vérité et à l'honnêteté;* c'est à la théologie de faire le premier pas. Il est de son devoir de faire proclamer, au sein de l'Église, le droit et le devoir de traiter la Bible

comme elle le fait elle-même, et de familiariser les croyants avec les résultats critiques qui doivent être considérés comme assurés... C'est notre plus stricte devoir de rectifier les idées des non-théologiens qui s'imaginent naïvement qu'il faut être incrédule pour ne pas considérer la Bible du même œil que l'ont fait jadis nos pères. Il importe de leur faire comprendre que la critique historique, bien loin d'être une invention de l'incrédulité ou du rationalisme hostile à la révélation divine, est une exigence *à laquelle l'Église évangélique ne pourra, sous aucun prétexte, se soustraire en bonne conscience* aussi longtemps qu'elle demeurera fidèle à son principe. Bien qu'elle ne mette pas le moins du monde en danger la foi en Jésus-Christ, elle arrive certainement à des résultats divers qui doivent effrayer ceux qui ne connaissent pas d'autre manière de considérer la Bible que celle qu'ils ont apprise de l'ancienne dogmatique. Laisser ignorer aux laïques cet état de la question et les difficultés réelles auxquelles vient se heurter une critique sans préjugé naturel quand il s'agit de l'Ancien Testament, et même aussi souvent du Nouveau, serait avant tout *un manque de droiture et de charité impardonnable*, et, de plus, une imprudence manifeste. Voici, en effet, ce qui ne manquerait pas d'arriver. Le nombre de ceux qui ont des doutes à l'endroit de la Bible étant incalculable, une complète défiance finirait par s'établir au sujet de sa crédibilité. On se déciderait à la laisser de

côté *comme un livre n'offrant nulle part un fondement solide.*"

Oui, il est grand temps que les pasteurs se décident à crier sur les toits ce que tout le monde se met à chuchoter autour d'eux, sans qu'ils aient l'air de s'en apercevoir. Le Savoureux, lui, s'est tout naturellement acquitté de ce devoir délicat, en obéissant à son sens droit, sans avoir nul besoin d'y être exhorté par Rothe ni par personne. Remercions sa famille de ne pas avoir laissé oublier les présentes études. Plus tard, dans le vingtième siècle, si nos successeurs ont vraiment une théologie nouvelle dans nos pays français, ce volume assurera à Eug. Le Savoureux une place honorable parmi ces pionniers solitaires, trop souvent méconnus, qui auront servi de chaînon entre la vieille science huguenote du dix-septième siècle et celle des jours nouveaux... qui ont tant de peine à poindre.

J.-F. ASTIÉ.

ÉTUDE SUR LE TEXTE HÉBREU

DE L'ANCIEN TESTAMENT

INTRODUCTION

PALÉOGRAPHIE HÉBRAÏQUE

L'histoire du texte hébreu de l'Ancien Testament n'est pas l'histoire de la langue hébraïque, ni celle de la littérature du peuple hébreu. Dans la tractation de ce sujet, nous n'avons point à nous occuper des questions d'ethnographie, de linguistique et d'authenticité de tel ou tel livre du canon. Notre tâche est beaucoup plus simple : nous avons à rechercher si le texte hébreu, tel qu'il existe de nos jours, manuscrit ou imprimé, et désigné par le nom de *texte massoréthique*, est bien, *quant à sa forme*, le texte même des écrivains sacrés ; puis, s'il est vrai, comme l'affirment des savants, que ce texte massoréthique ne soit pas le texte original, nous voulons rechercher en quoi consiste l'altération qu'il a subie, à quelle époque et sous quelle influence elle s'est opérée ;

et finalement, dans le cas où les affirmations de la science nous paraîtraient suffisamment justifiées, nous aurons à examiner si les résultats obtenus sont de nature à ébranler notre confiance dans la valeur du texte que nous possédons aujourd'hui.

Comme toutes les questions qui sont du ressort de l'*Isagogie*, celle-ci n'a pris place dans nos études théologiques savantes que dans les temps modernes[1]. On la voit surgir au dix-septième siècle, à l'occasion de la grande controverse entre les protestants et les catholiques sur le canon de l'Ancien Testament. De part et d'autre, les combattants se sont illustrés par leur ardeur dans la lutte et un déploiement de science, surtout de science hébraïque, inconnue jusqu'alors. Il suffit de nommer entre les principaux Louis Capelle, Jean Morin (catholique), les deux Buxtorf, et aussi l'évêque de Chester, Brian Walton, dont on admire autant le sens critique que la science dans ses prolégomènes à la Bible polyglotte publiée par lui en 1657.

A partir de ce mouvement scientifique du dix-

[1] Pour l'histoire générale de la question, cf. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments*, § 39 et suivants. — Voir aussi pour la littérature du sujet l'Appendice bibliographique, à la fin du volume. (Note des Éditeurs).

septième siècle, l'importance du sujet fut toujours mieux sentie. Dans le siècle suivant, Carpzow, l'oratorien Houbigant, Kennicott et d'autres ajoutèrent d'importants travaux à ceux de leurs prédécesseurs.

De notre temps, l'activité scientifique s'est portée de ce côté avec une telle ardeur qu'il est impossible d'énumérer tout ce qu'elle a produit; il en est résulté une littérature spéciale d'une richesse immense et qui fait de l'histoire du texte hébreu l'une des branches les plus importantes de nos sciences théologiques.

I

L'art d'écrire est bien l'un de ceux dont l'origine se perd dans la nuit des temps. L'antiquité qui, comme on le sait, est d'une stérilité désolante sur tout ce qui tient au côté scientifique des questions, ne nous a conservé sur celle-ci que des traditions obscures, incomplètes ou tellement erronées qu'il est impossible d'y découvrir une trace certaine de vérité historique. Nous ne connaissons d'ailleurs cette antiquité que par l'entremise d'hommes relativement très modernes, les Grecs et les Romains, qui non seule-

ment ne possédaient rien chez eux pour reconstruire l'histoire des autres peuples, mais qui n'ont pas même pu débrouiller les commencements de la leur propre. En Grèce, l'esprit d'investigation n'alla pas au delà de la légende de Cadmus, tandis que dans le monde romain Pline le naturaliste, après une rapide énumération des opinions des anciens sur ce sujet, consigne la sienne en ces termes : *Ex quo apparet æternus literarum usus*, (*Hist. nat.* VII, 56), et cette opinion fut pour longtemps celle de bien d'autres savants et philosophes.

Est-ce à dire que les savants de l'ancien monde auraient pu nous faire connaître les noms des inventeurs de l'écriture, s'ils avaient pris la peine de s'en informer? Assurément non; car autant vaudrait demander à l'homme adulte de nous dire ce qu'ont été ses premiers pas ou ses premiers mots que de chercher à découvrir qui a été l'inventeur de l'art d'écrire.

Comme tous les arts, celui-ci est le résultat d'un grand nombre d'expériences faites dans le cours d'une longue série de siècles.

L'inventeur, c'est l'esprit humain lui-même à la recherche des moyens de fixer sa pensée ou de perpétuer le souvenir de certains faits. Aussi loin que nous pouvons atteindre dans l'histoire des

peuples civilisés, nous les trouvons en possession de quelque moyen d'exprimer plus ou moins parfaitement leurs idées par des signes conventionnels, éléments d'un système graphique qui tend à se perfectionner[1]. Mais ces peuples qui écrivent, ignorent comme nous le nom des maîtres qui les ont initiés à cet art dont eux-mêmes font remonter l'origine aux tout premiers commencements de la race humaine, c'est-à-dire à une époque totalement inconnue.

Aussi, quand dans l'intérêt de la science et en y apportant un esprit d'observation qui ici a manqué aux anciens, nous nous livrons à l'étude de ce sujet, ce que nous cherchons ce ne sont point des noms d'hommes, qui ne peuvent appartenir qu'à la légende, mais les lois d'après lesquelles se sont produits les faits que nous voulons examiner.

Notre étude ne devant porter que sur la paléographie hébraïque, la première chose dont nous ayons

[1] Sur des monuments égyptiens qui remontent à plus de quatre mille ans avant l'ère chrétienne, on voit figurer le papyrus et l'encrier parmi les ustensiles communs de la vie journalière. — Deux fois seulement dans l'*Iliade* (VI, 168 et VII, 175) Homère parle de signes, σῆματα, qu'une convention antérieure permettait d'interpréter; mais il est impossible, d'après Egger, d'y voir l'existence d'une véritable écriture alphabétique.

à nous occuper est de chercher à découvrir de quels caractères d'écriture ont dû primitivement se servir les écrivains hébreux.

D'entrée, il n'est pas indifférent de savoir que dès les premiers temps de son établissement dans la „terre de la promesse", la famille d'Abraham a parlé la langue des Phéniciens, c'est-à-dire, d'une manière générale, la langue de Canaan (Gen. XXXI, 47; Ésaïe XIX, 18). Nous retrouvons aujourd'hui des traces de cette langue dans des inscriptions lapidaires d'une origine phénicienne incontestable, sur des médailles de diverses époques et en particulier sur des monnaies juives du temps des Machabées, et enfin, avec une faible modification purement calligraphique, dans le texte du Pentateuque samaritain. En comparant ces restes de l'idiome phénicien avec l'hébreu, on arrive facilement à se convaincre qu'il existe entre les deux langues une étroite parenté, et même qu'à une certaine époque la langue des deux peuples a dû être la même[1].

[1] « Plus tard, les idées religieuses et morales des Hébreux durent imprimer à cette langue un caractère distinct, et l'hébreu dut devenir un dialecte particulier, possédant une foule de mots et de tournures qui manquaient au phénicien. Mais pour le fond, les deux langues n'en formaient toujours qu'une seule. » Munk, *Palestine*, p. 435. Gesenius, *Geschichte der hebr. Sprache*, § 7.

Il semble donc qu'on soit autorisé à conclure que les écrivains hébreux ont dû employer les mêmes caractères graphiques que ce peuple phécien dont ils parlaient la langue, en sorte qu'à peu de chose près le type primitif de l'écriture hébraïque serait celui du texte samaritain. Ce point se trouvait compris dans la célèbre controverse du dix-septième siècle dont nous avons parlé. En 1643, Buxtorf le fils publia un traité : *De literarum hebraicarum genuina antiquitate*, dans lequel il soutenait que l'écriture carrée que nous possédons aujourd'hui est l'écriture primitive de la langue hébraïque et est ainsi antérieure à celle du texte samaritain. Buxtorf trouva pour lui répondre un adversaire digne de lui, Louis Capelle, qui fit de l'histoire du texte de l'Ancien Testament la tâche principale de sa vie, et qui dans son livre : *Diatriba de veris et antiquis Hebræorum literis*, 1645, porta un rude coup aux idées émises par Buxtorf. Les esprits se partagèrent à la suite de cette discussion, et tandis qu'en France, en Angleterre et en Belgique, Capelle trouvait de nombreux approbateurs, l'Allemagne et la Suisse, en grande majorité, se prononcèrent pour Buxtorf et rédigèrent quelques années plus tard, 1675, une solennelle protestation contre les idées de notre savant français dans

le second canon de la *Formula consensus helvetici*, où le texte hébreu massoréthique est déclaré canonique et inspiré : *tum quoad consonas, tum quoad vocalia*[1]. Cette doctrine fut frappée de mort à sa naissance, car sauf Carpzow, au dix-huitième siècle, elle n'a plus eu de représentant notable parmi les savants, et la thèse de Capelle restera comme une conquête définitive de la science. Mais n'anticipons pas sur la conclusion à laquelle doivent nous conduire des considérations dont il nous reste à parler.

Laissant de côté comme des fables ce que les Juifs[2] et les Mahométans disent des livres d'Adam, de Seth, d'Enoch et d'Abraham, nous constatons qu'il ne se trouve dans le livre de la Genèse, jusqu'au moment de l'immigration en Égypte, aucune trace positive d'écriture chez les Hébreux. Ce silence du plus ancien des livres bibliques, qui nous raconte d'ailleurs l'origine de tant d'in-

[1] « In specie autem hebraïcus V. T. codex, quem ex traditione ecclesiæ Judaïcæ, cui olim oracula Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος... »

[2] *Pirké aboth*, chap. V : « Dix choses ont été créées au crépuscule de la veille du sabbat, les voici : l'ouverture de la terre (qui engloutit Coré), celle du rocher (qui donna de l'eau)... les caractères, l'art d'écrire et les tables de la loi. »

ventions, nous permet de penser que les descendants d'Abraham n'ont pratiqué l'art d'écrire qu'à une époque postérieure à celle de leur établissement en Égypte; mais, d'un autre côté, comme, d'après les mêmes sources, nous les voyons en possession de cet art au moment de leur sortie, nous sommes autorisés à conclure que c'est bien durant la période de leur séjour en Égypte que les Hébreux ont appris à écrire.

S'il est vrai, comme on l'affirme, qu'il résulte des plus savantes recherches dans tous les domaines des sciences historiques et philologiques que l'écriture alphabétique fut inventée au plus tard dans la période qui s'écoula entre l'établissement d'Israël en Égypte et sa sortie, nous sommes sur la voie qui doit nous conduire à la découverte des caractères graphiques dont les Hébreux ont dû primitivement se servir.

Il existe plusieurs traditions sur l'invention de ces caractères; on l'attribue tantôt aux Phéniciens, tantôt aux Araméens, habitants de la Babylonie, aux Syriens ou aux Égyptiens.

Les données historiques que nous possédons présentement sur cette question sont trop confuses et surtout trop incomplètes, pour nous permettre d'y trouver la solution de ce difficile problème; mais s'il est impossible de prouver

historiquement, par exemple, que les Phéniciens soient véritablement les inventeurs de l'alphabet que leur attribue une antique tradition, on doit pourtant reconnaître que, de tous les alphabets sémitiques, celui dont ils ont propagé la connaissance, et dont eux-mêmes paraissent avoir fait un usage assez général, est de beaucoup le plus ancien. Il existe une grande lacune dans l'histoire biblique, entre la fin du livre de la Genèse et le commencement de celui de l'Exode : nous ne savons rien de l'histoire des Hébreux durant une période de plusieurs siècles. Mais, par contre, nous savons que l'époque du séjour d'Israël en Égypte correspond à celle où les peuples de Canaan s'élevèrent au plus haut degré de la puissance et de la civilisation. Au temps de Josué, Sidon, alors capitale de la Phénicie proprement dite, est désignée par une épithète qui rappelle et sa suprématie sur les autres villes phéniciennes et son importance comme cité, c'est *Sidon la grande* (Josué XI, 8 ; XIX, 28); des villes populeuses et fortifiées couvraient le pays, des armées organisées combattaient avec des chariots de fer (Deut. III, 5; Josué XVII, 16); l'agriculture était très développée et le commerce de ce peuple industriel et marchand était à cette époque l'un des plus importants du monde entier (Deut. VI, 10, 11;

VIII, 7-9). Les Phéniciens possédaient déjà de nombreuses colonies, leurs vaisseaux visitaient Tharsis, les îles de Chypre, de Rhodes, de Crète, de Malte et les rives de la Ligurie (Movers, *Die Phœnizier*, passim). On conçoit difficilement que dans une pareille civilisation l'art d'écrire ait été ignoré.

Les peuples cananéens n'ont, il est vrai, laissé aucune trace de leur connaissance littéraire dans ces temps si reculés, mais tout porte à croire que ce fruit de toute véritable civilisation ne leur a pas manqué. A l'époque de la conquête, les Israélites trouvèrent dans la partie sud de Canaan, près d'Hébron, une ville royale dont le nom nous apprend que non seulement l'art d'écrire était connu des habitants du pays, mais qu'il s'y trouvait même une culture avancée, car le nom *Kiriath-Sépher* signifie la *ville des livres* (Josué XV, 15, 16 ; Septante : *ville des scribes ;* chaldéen : *ville des archives*).

Cette donnée historique est-elle corroborée par ce que nous dit le comte de Caylus de ces bandelettes de momies égyptiennes sur lesquelles se trouveraient des caractères graphiques phéniciens d'une époque antérieure à Moïse (*Recueil d'antiquités égyptiennes*, I, 65 ; V, 77), ou bien encore par ce qu'on rapporte de cet écrivain

phénicien, nommé Sanchoniaton, qui aurait écrit l'histoire de sa nation, selon les uns vingt siècles avant Christ, selon les autres du temps de Moïse ou de Gédéon ; ou bien enfin par la tradition de Cadmus, cet autre Phénicien apportant en Grèce la connaissance de l'écriture 1580[1] ans avant Jésus-Christ ? Il n'entre pas dans notre plan de rechercher quelle peut être la valeur de ces témoignages difficiles à contrôler au moyen de l'histoire ; mais, quelle que soit l'opinion à laquelle on arrive après examen, il reste pourtant ceci, c'est que la langue de Canaan, qui était aussi celle des Hébreux, a été cultivée et que dans des temps très reculés les peuples qui l'ont parlée ont aussi su l'écrire. Placé comme il l'était entre l'Égypte et la Phénicie, c'est-à-dire entre deux civilisations relativement très avancées, et cela à une époque où, semble-t-il, l'homme arrivait à la possession de l'écriture alphabétique, le peuple hébreu ne put se soustraire entièrement à cette double influence, il fut forcément conduit à prendre part au progrès, en suivant la direction qui correspondait le mieux à son propre génie.

[1] D'après d'autres savants : vers la fin du XIVe siècle ou dans la première moitié du XIIIe av. J. C. ; c'est-à-dire à l'époque où Sidon florissait.

Nous connaissons la langue que parlait l'ancien peuple égyptien; cette langue dont l'origine est encore ignorée nous a été conservée par l'Église chrétienne d'Égypte, qui l'a parlée jusqu'au dix-septième siècle. C'est la langue copte, écrite aujourd'hui en caractères grecs, au lieu de l'être, comme autrefois, en caractères hiéroglyphiques. Comme peuple, les Hébreux n'ont jamais parlé cette langue-là qui, par son caractère monosyllabique, a bien moins d'analogie avec aucun des dialectes sémitiques qu'avec la langue chinoise; aussi, comme celle-ci, a-t-elle fait usage d'une écriture idéographique. L'idiome naturel des Hébreux était celui de Canaan, pays dans la proximité duquel ils vivaient étant en Égypte, avec lequel ils pouvaient entretenir de constantes relations par le moyen des caravanes, et auquel ils se sentaient rattachés par d'antiques souvenirs et de précieuses promesses. Israël ne resta sans doute pas aussi étranger à la civilisation égyptienne qu'on le croit généralement; néanmoins, les habitants du pays furent toujours pour lui un peuple au *langage barbare*, — *ham loêz* (Ps. CXIV, 1), c'est-à-dire un peuple dont la langue, et par cela même l'écriture, ne lui étaient pas familières.

La première trace certaine de l'usage de l'écri-

ture chez les Hébreux ne se trouve qu'à l'époque de la promulgation de la loi qui fut gravée sur des tables de pierre, et très certainement en caractères alphabétiques[1]. A partir de ce moment nous voyons l'écriture généralement employée, non seulement par les prêtres, mais aussi par le peuple indistinctement. On grave des caractères sur l'or et sur le bois (Ex. XXXIX, 30; Nomb. XVII, 2); on sait en imprimer sur la peau (Lév. XIX, 28), et on écrivait sur du parchemin ou de l'ardoise de manière à pouvoir l'effacer (Nomb. V, 23). La manière dont il est parlé de la pratique de cet art nous permet de croire que les Hébreux y furent initiés bien avant l'époque de leur séjour dans le désert. Aussi est-on toujours enclin, lorsqu'on commence à étudier ce sujet, à supposer que la connaissance de l'écriture n'a pu leur venir que de l'Égypte. Cela paraît d'autant plus probable lorsqu'on considère, d'un côté, que la civilisation de l'Égypte, l'une des plus remarquables des anciens temps, précéda

[1] Nous prenons ce point de départ comme étant nettement déterminé et voulant éviter la discussion à laquelle donne lieu le mot *schoterim*, Exode V, 6, sur le sens duquel on n'est pas encore parvenu à s'entendre. On peut, sur ce mot, consulter utilement Hengstenberg, *Beitræge*, II, 449-452; Knobel, *Exodus*, 42; Gesenius, *Thesaurus*, p. 1395.

de beaucoup celle des Phéniciens, et, de l'autre, cette apparence de parenté qui existe entre le système graphique égyptien et l'alphabet sémitique dont les caractères, pour la plupart, portent les traces si frappantes d'une origine hiéroglyphique. Rien ne nous oblige à repousser absolument cette idée, il faut seulement se garder de l'exagérer. Le fait de la persistance du trait figuratif dans l'alphabet sémitique semble en effet indiquer que cet alphabet a dû prendre naissance chez le peuple qui a excellé dans l'art de peindre les sons et les articulations des mots de sa langue, dans ce système d'écriture que nous nommons hiéroglyphique. Mais en considérant de près la question, on arrive bientôt à se convaincre du contraire. Cette écriture dite hiéroglyphique était un système trop élémentaire, trop imparfait pour exprimer la pensée d'un peuple parlant un idiome sémitique. De plus il n'est point encore prouvé que les Égyptiens aient connu l'écriture alphabétique avant la période persane, environ 500 ans avant Christ.

Par contre, on ne saurait nier l'influence de l'Égypte sur la formation de l'écriture des Sémites. Le système graphique propre aux Égyptiens, par son antiquité autant que par sa perfection, est un des éléments importants de la

question relative à l'invention de l'écriture. Cette savante iconographie qui, quels que soient les textes dans lesquels on l'étudie, présente à tous les âges, dans les formes et l'arrangement des signes, la même perfection, a bien pu être, pour les Sémites dont l'Égypte était entourée, comme le prototype de leur écriture, qui d'ailleurs repose sur les mêmes principes et ne paraît être qu'une tachygraphie des hiéroglyphes égyptiens.

Mais il y a encore loin de ces nombreux signes figuratifs et symboliques aux caractères phonétiques et d'un nombre très limité, quoique suffisant, de l'alphabet sémitique proprement dit. A quel peuple sommes-nous redevables de cet immense progrès? Nous l'ignorerons probablement toujours; mais très certainement ce ne peut être qu'à un peuple sémite ou parlant un idiome sémitique. „L'alphabet sémitique, dit M. Renan, correspond si parfaitement à l'échelle des articulations sémitiques, l'absence d'une notation pour les voyelles tient si profondément au génie des langues en question, qu'il faut supposer que l'alphabet sémitique a été taillé sur le moule même des idiomes qu'il sert à peindre aux yeux. Les noms seuls des lettres, qui sont presque tous sémitiques, ne fournissent-ils point, à cet égard,

la plus évidente démonstration ? Mais, comme le dit le même auteur : „pour affirmer que l'alphabet sémitique, tel que nous le connaissons, toujours semblable à lui-même, est réellement une création des Sémites, il n'est point nécessaire de soutenir que les Sémites, en le créant, ne se sont appuyés sur aucun essai antérieur. Il suffit que l'idée de l'alphabétisme leur appartienne en propre. Or ceci ne peut être mis en doute". (*Histoire des langues sémitiques*, p. 114). L'antiquité n'en doutait point non plus, car c'est entre les Phéniciens et les Araméens que se partage le plus grand nombre de ses suffrages quand il s'agit d'indiquer l'inventeur de l'écriture alphabétique.

L'alphabet dit phénicien doit-il être considéré comme le premier alphabet sémitique ? Ça n'est pas probable. Il porte en lui-même, il est vrai, les traces d'une haute antiquité, et plus qu'aucun autre de la même famille il a conservé le caractère idéographique par lequel il se rapproche tant des hiéroglyphes d'Égypte ; mais il est déjà trop parfait pour que nous y voyions le premier essai de transformation du genre graphique égyptien. De l'un à l'autre il n'y a pas de transition saisissable, le saut est trop grand, trop au-dessus des forces déployées par l'esprit de ces

temps pour ces sortes de choses qui réclament un travail de réflexion et d'analyse dont les hommes d'alors se montrent peu capables. On pourrait nous objecter ce que nous venons de dire sur la perfection de dessin de l'écriture hiéroglyphique dont l'antiquité remonte à des temps auxquels, au dire de quelques-uns, ne peuvent atteindre nos calculs chronologiques. C'est vrai ; mais cette perfection même, qui nous révèle une science avancée, nous dit que nous n'avons pas sous les yeux les produits de l'enfance ou les premiers essais de l'art graphique en Égypte. Nous pouvons bien supposer quel a été le premier anneau de la chaîne de ce système d'écriture si savant, mais nous ne pouvons le montrer, le temps l'a fait disparaître. On en peut dire autant de l'alphabet phénicien ; sa perfection relative nous donne à penser qu'au-dessous de lui est une souche qui ne se retrouve plus, mais dont il est permis de supposer l'existence à une époque qui échappe à nos recherches scientifiques. Nous ignorons également le lieu où il faudrait la chercher, si c'est sur les bords de l'Euphrate, à Babylone ou en Canaan ; en tout cas, comme nous l'avons vu, ce ne pourra être que chez un peuple sémite ou parlant un idiome sémitique et, comme tout semble l'indiquer,

ayant eu, de près ou de loin, des rapports avec l'Égypte. Cette hypothèse, qui au premier abord peut paraître hasardée, vient tout naturellement à l'esprit à la suite d'une étude comparative des divers alphabets sémitiques. On dit, et avec raison, que tous ces alphabets dérivent d'un même type, mais c'est à tort qu'on veut voir ce type dans l'alphabet phénicien dont découleraient tous les autres par suite d'un progrès purement calligraphique. Ce sont bien plutôt, y compris l'alphabet phénicien lui-même, autant de rameaux distincts procédant d'un même tronc et qui se sont développés dans des directions différentes, en revêtant les formes particulières qui les caractérisent sous l'influence des divers milieux qu'ils ont atteints. Si dans l'ensemble ces alphabets conservent un grand air de famille, pris isolément ils présentent des traits particuliers qui les distinguent tellement de leurs congénères, et surtout du type phénicien, qu'il est de toute impossibilité de les rapporter à ce dernier. C'est ainsi qu'en comparant les caractères araméens ou les phéniciens avec ceux de l'écriture carrée, on ne peut admettre que ces derniers dérivent régulièrement des premiers par un effet purement calligraphique. La calligraphie, qui a pour but la perfection du dessin de chaque lettre, n'a jamais

pour effet d'en modifier les traits, au point surtout de faire disparaître toute ressemblance avec le type primitif. Une altération de ce genre, pour un certain nombre de lettres, est pourtant ce qu'on remarque en comparant entre eux les alphabets dont nous parlons. Il est donc naturel de supposer l'existence d'une souche mère, qui ne se retrouve plus, de laquelle sont procédés les trois rameaux principaux auxquels se rattache, dans ses diverses formes, tout le système graphique des Sémites : au sud, en Arabie et en Afrique, l'*écriture himyarite et éthiopienne ;* à l'ouest, l'*écriture phénicienne* dont se servirent longtemps les Hébreux et qui jusqu'à nos jours a été conservée par les Samaritains ; à l'est, à Babylone, et dans les contrées voisines de l'Euphrate et du Tigre, l'*écriture araméenne* ou assyrienne dont l'usage s'étendit dans les pays syriens et de là en Judée, d'où elle parvint à faire disparaître l'écriture nationale ou phénicienne (voir Ewald : *Lehrb. der hebr. Sprache*, § 77, 6e édit.).

II

La langue que parlèrent les Hébreux a été écrite avec deux espèces de caractères alphabé-

tiques, deux types d'écriture de même origine, mais, pour la forme, très distincts l'un de l'autre: *le type phénicien* conservé sur des monuments que nous avons déjà indiqués, et le type dit *assyrien*, *babylonien*, *chaldéen*, désigné aussi par le nom d'*écriture carrée*, qui est celle de nos Bibles imprimées et de tous les livres et les manuscrits juifs traitant de sujets religieux.

Ces deux modes d'écriture ont-ils pris naissance en même temps et chez le même peuple, ou bien en est-il un qui soit plus ancien que l'autre, et alors lequel est-ce? Nous avons le plus grand intérêt à découvrir quel peut être de ces deux caractères celui dont les Hébreux se sont primitivement servis pour écrire leurs livres sacrés.

Au dix-septième siècle, J. Buxtorf le fils, en présence de cette question, écarta les difficultés qu'elle soulève, en affirmant que le caractère primitif est celui de l'écriture carrée, le seul dont, avant comme après la captivité, les Juifs aient fait usage pour écrire ou copier leur littérature sacrée. Le caractère samaritain est plus moderne et n'a jamais été employé que pour des sujets profanes (*De literarum hebraicarum genuina antiquitate*, 1643). Le savant pasteur Étienne Morin alla encore plus loin en soutenant que les caractères phéniciens n'étaient qu'un système tachy-

graphique dérivé de l'écriture carrée[1]. Mais cette thèse, que personne ne voudrait défendre aujourd'hui, trouve sa réfutation dans une simple comparaison entre les caractères phéniciens et ceux de l'écriture carrée. Il est en effet bien plus facile de prouver que si l'une de ces écritures est une simplification de l'autre, c'est sur le type phénicien que la modification a dû porter, plutôt que sur celui de l'écriture carrée, d'une simplicité et d'une perfection de dessin bien supérieures au premier. Buxtorf a été le plus savant hébraïsant de son temps, mais son sens critique est loin d'être à la hauteur de sa science par suite de ses préjugés théologiques, qui étaient aussi ceux de son père, à l'endroit du texte hébreu[2]. Il lui fallait à toute force un texte massoréthique intact, pur,

[1] Étienne Morin était un savant orientaliste, né à Caen en 1625, mort pasteur de l'Église wallonne d'Amsterdam, en 1700. Voir son livre: *De lingua primæva* etc., p. 271; Ultraj., 1694. — Jean Morin, qui tient une large place dans la controverse du dix-septième siècle sur le texte hébreu, était né à Blois en 1591, de parents protestants; devenu catholique, il fut un ardent adversaire des protestants; il mourut, en 1659, prêtre de l'Oratoire à Paris (*Exercitationum biblicarum de Hebræi Græcique textûs sinceritate libri duo*. Paris, 1633, 1669).

[2] *Vir rubbinica eruditione instructissimus sed in rebus criticis plane hospes fuit*, dit Le Clerc de Buxtorf père (*Ars critica*, 1697, II, 17.)

infaillible et inspiré dans la forme comme dans le fond. Et pour cette idée il se mit à combattre à outrance contre l'histoire, les traditions juives et chrétiennes, contre des faits même d'une évidence éclatante que lui signalèrent ses adversaires, sans jamais parvenir à ébranler dans son esprit son système préconçu. La thèse de Buxtorf ne résiste pas plus à l'examen que celle d'Étienne Morin. Elle a seulement sur celle-ci l'avantage de pouvoir se poser comme une question sérieuse qu'on ne saurait résoudre *à priori* ou dédaigner par une fin de non-recevoir ; mais elle a contre elle les faits et le témoignage de l'histoire.

Comme l'Égypte, la Judée ne paraît avoir connu les monnaies proprement dites qu'après la domination des Perses, environ 500 ans avant Christ[1]. Après les monnaies perses vinrent celles des rois de Syrie, et ce n'est que sous Simon, l'un des Machabées, que fut frappée en Judée la première monnaie nationale, l'an 142 avant l'ère chrétienne (1 Mach. XV, 6). Or sur cette monnaie, comme sur toutes celles qui furent frappées dans la suite, se trouve une légende en caractères phéniciens. Dans la question qui nous occupe,

[1] Si, 1 Chron. XXIX, 7, il est parlé de *dariques* du temps de David, cet anachronisme ne s'explique que par la rédaction tardive de ce livre.

l'existence de ces monuments historiques a une très haute importance. En dehors des livres saints, ce sont les seuls documents que nous possédions de l'hébreu littéral à une époque où les Juifs existent encore comme nation[1]. Mais ce qui en rehausse surtout la valeur, c'est la date de leur origine. Cette date est celle d'une époque de renaissance pour le peuple juif, qui, sous la conduite des vaillants Machabées, ont fini par recouvrer une certaine mesure d'indépendance qu'ils se hâtent d'affirmer en faisant revivre l'esprit ancien dans leurs mœurs, leur organisation sociale, aussi bien que dans leur culte. „Simon, le prince d'Israël, dans son enthousiasme pour la liberté et l'indépendance de son peuple, et animé d'un zèle ardent pour le rétablissement des anciennes institutions nationales, adopta pour ses monnaies le système des poids mosaïques ; ses *sicles*, sur lesquels on lit d'un côté les mots *sicle*

[1] On possède d'autre part de fort anciens textes de la langue des Cananéens, tels que la grande inscription de Mésa, roi de Moab, celle des poids de bronze en forme de lion trouvés dans les fouilles de Nimrod, celles de Malte et de plusieurs pierres gravées, enfin l'inscription du célèbre sarcophage d'Eschmounasar. La stèle de Mésa nous donne un specimen de l'état de l'alphabet sémitique au IXe siècle environ av. J. C. — Le passage Ézéchiel, IX, 4 suppose l'usage des caractères phéniciens.

d'Israël, et de l'autre, *la sainte Jérusalem*, et qui devaient servir à payer les taxes sacrées prescrites par la loi mosaïque, durent répondre exactement au sicle sacré" (Munk, *Palestine*, p. 401). L'usage des caractères phéniciens sur ces monnaies ne peut s'expliquer que par l'intention des chefs du peuple de rappeler que c'étaient bien là les caractères primitifs de l'écriture nationale, autrement il eût été bien plus naturel d'employer l'écriture carrée comprise de tous les Juifs, ou les caractères grecs d'un usage général en Orient[1].

On peut dire, il est vrai, que le restaurateur de la nation juive avait, au double point de vue de la politique et du commerce, un grand intérêt à frapper les légendes de ses monnaies en caractères phéniciens, la monnaie de Tyr à cette époque ayant un accès général dans le commerce. Mais cette raison ne suffit pas pour expliquer ce qui se fit alors.

[1] C'est ainsi que quelques années avant l'ère chrétienne, à une époque où la vie nationale n'existait pour ainsi dire plus, Antigone, l'un des derniers princes asmonéens, ayant eu l'idée de faire inscrire son nom et son titre sur les monnaies juives en caractères différents de ceux exclusivement en usage jusqu'alors, il employa les caractères grecs (*Basileôs Antigonou*), tout en conservant pourtant au revers de la médaille la légende traditionnelle en caractères phéniciens. Ce n'est qu'à partir de Jean Hircan que les caractères grecs s'introduisirent sur les médailles.

A aucune époque de leur existence comme nation, les Juifs ne se sont distingués par leur esprit commercial; la loi mosaïque, dans un intérêt religieux, s'y opposait d'ailleurs, et ce n'est que parce que la lettre de la loi fut négligée, qu'on vit sous David et Salomon le commerce avec les étrangers prendre une certaine importance. „Le pays que nous habitons, dit Josèphe, est éloigné de la mer, nous ne nous appliquons point au commerce, et n'avons point de communication avec les autres nations... Les Égyptiens nous haïssent, les Phéniciens ne nous aiment pas, et particulièrement ceux de Tyr sont nos ennemis“ (*Contre Appion*, liv. Ier, 4).

Il n'est donc pas probable que l'intérêt politique et commercial ait tenu une grande place dans l'intention du prince d'Israël lorsque, dans son œuvre de rétablissement de l'État juif, il choisit les caractères phéniciens pour les légendes de ses monnaies. D'ailleurs, à cette époque, la Phénicie et son commerce avaient considérablement perdu de leur importance. Mais assurément aucun intérêt ne pouvait l'emporter sur le sentiment religieux qui à ce moment animait la nation. L'un des traits caractéristiques de la période asmonéenne est l'effervescence religieuse s'élevant jusqu'au fanatisme violent envers les étrangers;

s'il eût été reconnu que l'écriture carrée était vraiment le type primitif de la sainte Écriture, jamais on n'eût consenti à ce que le sicle du sanctuaire portât l'empreinte de l'écriture du peuple étranger qui, entre tous les peuples, était le plus abominable aux yeux d'un Israélite, et c'est pourtant en caractères phéniciens que s'écrivent les légendes des monnaies nationales ou du *sicle d'Israël* reçu dans le trésor du temple[1].

L'usage de ces antiques caractères est inséparable de la vie nationale du peuple hébreu. Jusqu'au dernier moment ce fut l'un des moyens par lesquels il affirma son existence et ses aspirations à l'indépendance. Lorsque 137 ans après Christ, Simon, surnommé Barcobab, tenta d'affranchir sa nation du joug romain, c'est encore en caractères phéniciens que, sur des monnaies nouvelles, il lui rappelle que l'heure de la délivrance était venue, *Ligueoulath Israël.*

Faut-il conclure de ces faits, avec Ewald et plusieurs autres savants, que l'usage de l'écriture phénicienne, même pour les livres saints, domina

[1] Sur les médailles que l'on possède d'Alexandre Jannée on peut remarquer que son nom qui était Jonathan s'écrit en caractères phéniciens, et la scription défective de ce nom, tout à fait conforme au phénicien, ne se trouve nulle part dans le texte actuel de l'ancien Testament.

en Judée jusqu'au dernier siècle avant Christ? Évidemment non, et quelle que soit l'autorité de ceux qui partagent cette opinion, celle de l'histoire nous paraît encore plus forte, lorsqu'on la consulte libre de tout esprit de système. A cette époque l'araméen était la langue dominante en Judée, et si l'hébreu resta la langue des livres, c'est pourtant en caractères carrés que s'écrivait la littérature sacrée[1]. La tradition talmudique, qui fait remonter le changement de l'écriture jusqu'à l'époque d'Esdras, ne nous permet pas de croire que quelques années avant Christ les livres saints s'écrivaient encore avec des caractères phéniciens. C'est aussi ce que donne à entendre le passage Matth. V, 18, car ce *iota* et ces traits de lettres qui se trouvaient dans la loi ne peuvent se rapporter qu'à l'écriture carrée, et la manière dont il en est parlé fait supposer que l'usage en était établi depuis longtemps. Néanmoins, tout en reconnaissant qu'à l'époque des Machabées l'hébreu avait cessé d'être une langue vivante et

[1] Les inscriptions de Judée découvertes récemment sont en caractères araméens carrés. — L'hébreu carré se rencontre en Palestine sur des monuments tels que le tombeau dit de *Saint-Jacques* et celui dit des *Rois*, qui sont généralement regardés comme appartenant au Ier siècle de notre ère.

familière, et que la littérature sacrée ne s'écrivait plus qu'avec des caractères carrés, nous sommes pourtant obligés d'admettre, sur le témoignage des monnaies juives, qu'en certaines circonstances l'ancien hébreu était employé comme langue officielle et que, dans ce cas, il s'écrivait avec des caractères phéniciens.

Buxtorf avait bien senti tout ce qu'on pouvait tirer contre son système de cet argument fourni par la numismatique juive. Il crut pouvoir se débarrasser de toutes difficultés en renouvelant l'idée émise avant lui par quelques docteurs juifs, et d'après laquelle il faudrait admettre chez les Hébreux l'existence de tout temps de deux sortes d'écriture, l'une en caractères carrés pour les choses saintes, l'autre en caractères phéniciens pour les choses profanes, c'est-à-dire purement séculières. Ainsi s'expliquerait facilement l'existence de ces caractères phéniciens dans le Pentateuque samaritain et sur les monnaies juives. D'après Buxtorf, durant la captivité de Babylone les prêtres cultivèrent exclusivement l'écriture carrée, l'écriture sainte par excellence, tandis que ceux des Juifs qui continuèrent à habiter le pays de leurs pères, et surtout les restes des dix tribus dont les idées religieuses se relâchaient et se corrompaient de plus en plus, employèrent

sans scrupule l'écriture profane, même dans la copie des livres saints. L'usage des caractères phéniciens devint tellement général chez les Juifs de Palestine durant l'exil de leurs frères à Babylone, qu'au retour de ceux-ci il fut impossible de le réformer entièrement, malgré tout le zèle qu'y mit Esdras et qui lui valut à tort dans la suite cette réputation d'avoir remplacé les anciens caractères hébreux par d'autres d'origine assyrienne. Les caractères phéniciens continuèrent donc à exister chez les Samaritains, vivant en dehors de l'influence réformatrice du royaume de Juda, et ici même, par suite d'une coutume déjà ancienne, on en toléra l'usage, mais seulement pour les choses étrangères à la religion ; ainsi s'expliquerait leur emploi sur les monnaies nationales[1].

Cette idée de Buxtorf et de son école doit être rappelée dans l'intérêt de l'histoire de notre sujet, mais on ne saurait y voir rien de sérieux. Dès 1657, Brian Walton, qui connaissait cette opinion précédemment émise par quelques savants juifs, en avait démontré la faiblesse dans le

[1] Voir dans les dissertations philosophiques et théologiques de Buxtorf, son traité n° 4 : *De literarum hebraicarum genuina antiquitate*, et de L. Capelle : *De Antiq. lit. hebr.*

3e chapitre de ses *Prolégomènes*, § 34. On ne peut en effet alléguer aucune preuve à l'appui de cette distinction qu'on dit avoir existé chez les Hébreux entre une écriture sainte et une écriture profane. Si, au dire de certains historiens, une telle distinction existait chez quelques anciens peuples, en particulier en Égypte, on ne peut constater rien de semblable chez les Juifs dont le système religieux diffère tellement du symbolisme métaphysique et si compliqué du paganisme.

Basé sur une révélation qui a pour but final le salut de l'humanité, le mosaïsme fut une école ouverte et dirigée par Dieu lui-même, en vue de préparer l'homme à la possession de ce grand bien ; or, de tous les moyens employés pour atteindre ce but, le plus excellent fut la révélation de la volonté de Dieu *écrite distinctement*, *baer hétèb* (Deut. XXVII, 8 ; Hab. II, 2), et mise à la portée de tous, *behhéret énosch* (Ésaïe VIII, 1), ou comme dit le chaldéen paraphrasant ce passage : *Ketab mepharasch*, — *scriptura clara*, *distincta*, ce que Jarchi interprète ainsi : *ea scriptura quam cujuscunque ordinis homines*, *etiam legendi minus periti*, *legere queant ;* et Gesenius (Dictionnaire) : *stylo vulgi*, *id est litterarum figuris vulgaribus*, *etiam a populo sine negotio legendis*.

L'idée de Buxtorf et de ses disciples tombe,

d'ailleurs, avec la thèse qui lui sert d'appui et qui n'est elle-même qu'une pure hypothèse dénuée de toute espèce de preuve, savoir l'usage simultané, dès les temps anciens, des deux modes d'écriture. Il résulte en effet des recherches les plus savantes que, jusqu'à l'époque du retour de la captivité, les Hébreux n'ont fait usage que des caractères phéniciens pour tout ce qu'ils ont écrit, et que le caractère carré est une importation étrangère dont l'usage parmi les Juifs ne date que du retour de Babylone[1], sans que nous puissions préciser le moment exact où s'effectua ce changement d'écriture, qui marque la dernière limite du progrès auquel atteignit l'art graphique chez les Hébreux. Malheureusement nous n'avons sous la main aucune preuve matérielle à l'appui de cette assertion, puisqu'en dehors des livres saints il n'existe aucune trace de l'hébreu littéral d'une époque antérieure à celle des Machabées[2].

[1] Ewald croit voir les premières traces de l'emploi des caractères carrés à Jérusalem, dans Esdras, IV, 7. (*Gesch. des Volkes Israël*, t. 4, p. 139, 172, 3e éd.).

[2] Nous n'oserions pourtant trop l'affirmer en présence du document découvert dans ces derniers temps par le consul Schulz, à Naplouse, et qui pourrait bien être le plus ancien spécimen que nous possédions de l'écriture hébraïque primitive. C'est une pierre provenant peut-être du temple de Garizim, et sur laquelle est gravé le Décalogue en caractères

Mais en l'absence de faits que nous puissions nous-mêmes observer existe-t-il au moins quelques traditions, quelques témoignages écrits sur ce sujet? Oui; alors nous avons à rechercher quelle peut être la valeur de ces témoignages, et selon que nous les trouverons dignes d'être acceptés ou rejetés, nous devrons accepter ou rejeter les faits qu'ils certifient.

III

Les docteurs juifs ont été d'assez pauvres théologiens, et en particulier pour ce qui regarde la science critique appliquée au livres saints, ils se montrent d'une faiblesse qui parfois touche à l'ineptie. Ils savent très peu de choses de science certaine, mais voulant tout expliquer, c'est dans leur imagination faussée par le préjugé qu'ils cherchent le plus souvent la solution de toute dif-

très semblables au type phénicien (voir Ewald, *Lehrbuch*, etc., p. 118, note 3). — Nous croyons devoir rappeler que cette étude a été publiée, pour la première fois, en 1866. De nombreuses notes marginales, dont quelques-unes seulement ont pu être reproduites ici, prouvent que l'auteur s'était tenu au courant des découvertes épigraphiques les plus récentes et se proposait d'utiliser les faits positifs qu'elles fournissent en abondance à l'appui de sa thèse. (Note des éditeurs.)

ficulté. Les docteurs des écoles de Palestine et de Babylonie, mais surtout ceux de Tibériade descendants des grandes écoles de Jérusalem, où depuis le temps d'Esdras les saintes Écritures étaient assidûment étudiées, étaient les mieux placés, soit pour faire de sérieuses recherches sur la littérature sacrée, soit pour recueillir les traditions qui à cette époque (premier siècle de l'ère chrétienne) n'étaient pas encore trop altérées. Ils s'acquittèrent d'une manière très imparfaite de cette double tâche, ce qui nous oblige à observer une grande réserve lorsque nous consultons leurs opinions consignées dans le *Talmud*.[1] Voici ce que nous dit le Talmud ou *la Guémara de Babylone* sur la question qui nous occupe : *Au commencement la loi fut donnée aux Israélites*, biketab hibri, *en écriture hébraïque et en langue sainte; dans la suite*, *aux jours d'Esdras*, *elle leur*

[1] On sait que le grand ouvrage désigné par le titre général de *Talmud* (*doctrine*), se compose de trois parties principales : *de la Mischna* (*répétition*, sous-entendu de la loi), de *la Guémara* (supplément?) de *Jérusalem* et de *la Guémara de Babylone*. L'âge précis de ces divers documents est assez difficile à déterminer. Cependant, on est assez près de la vérité en assignant pour date à *la Mischna* la fin du deuxième siècle ou le commencement du troisième ; à *la Guémara de Jérusalem*, rédigée à Tibériade, le quatrième; et à *la Guémara de Babylone*, la plus estimée des Juifs, le cinquième siècle après Christ.

fut donnée, biketibah aschourith, *en écriture assyrienne et en langue araméenne. Les Israélites choisirent l'écriture assyrienne et la langue sainte, et laissèrent aux ignorants* (*idiotæ*) *l'écriture hébraïque et la langue araméenne. Qui sont ces ignorants? R. Chasda répondit : ce sont les Cuthéens*[1] (Tract. Sanhedrin, sect. 2). *Quoique la loi ne fût pas donnée par lui* (Esdras), *l'écriture en fut cependant changée par sa main. On lui donne le nom d'aschourith parce que* (les Israélites) *l'apportèrent avec eux d'Assyrie*, schéalah imahem méaschour (*Ibid.*, cap. 2).

Les docteurs de Babylone entendent donc que l'écriture dont se servaient les *Cuthéens* ou Samaritains était bien l'écriture primitive des Hébreux, celle qui avait servi en particulier à écrire le Pentateuque et qui plus tard, à l'époque d'Esdras, fut remplacée chez les Hébreux par l'écriture carrée dite assyrienne. C'est aussi ce que dit le Talmud ou la *Guémara de Jérusalem* (voir Walton, page 111, chap. 3 de ses *Prolégomènes*). Le fait

[1] « Cuth (2 Rois XVII, 24, 30), district de l'Asie et la principale d'entre les peuplades dont Salmanéser, roi d'Assyrie, envoya les habitants peupler la contrée dévastée de la Samarie. Du mélange de ces colons avec les Juifs demeurés de reste dans le pays, naquirent les Samaritains que les talmudistes continuèrent d'appeler Cuthéens. » (Bost, *Dict. de la Bible.*)

que nous n'avons ici qu'un témoignage médiat, indirect, ne nous autorise pas d'emblée à le considérer comme suspect, encore moins à le rejeter; c'est avec de semblables documents que, dans tous les temps, s'est composée l'histoire. Il serait sans doute préférable d'avoir affaire à un témoin contemporain du fait en question, mais puisqu'il n'en existe pas, la seule chose dont nous ayons à nous assurer c'est si le témoignage des témoins secondaires se présente avec des caractères suffisants de crédibilité, auquel cas nous devons l'accepter pour valable.

La tradition dont les talmudistes se font l'écho a déjà pour elle cette circonstance qu'elle se rattache à un fait historique incontestable, celui de l'existence en Palestine d'un système graphique à l'aide duquel s'est écrite la langue que parlaient les Hébreux et dont nous retrouvons les traces chez ceux-ci dans le Pentateuque samaritain, sur les monnaies asmonéennes et jusque dans le second siècle après Christ, sur celles de Barcocab. Or nous n'avons aucune raison de penser que les Hébreux ne se sont pas servis de cette écriture pour leur littérature religieuse, lorsque nous les voyons n'éprouver aucun scrupule à l'employer sur la monnaie servant à payer les taxes sacrées prescrites par la loi, et qui comme telle entrait

dans le trésor du temple. De plus cette tradition concorde parfaitement avec le peu que nous savons sur l'écriture carrée, dont il n'existe aucune trace dans l'antiquité, en dehors des documents bibliques des Juifs du royaume de Juda, dont elle est la propriété exclusive et qu'eux-mêmes désignent par le nom de *ketab aschouri*, — *écriture assyrienne*, et les Samaritains par celui d'*écriture d'Esdras* ou *juive*; tandis que, de part et d'autre, l'expression *écriture hébraïque*, — *ketab hibri*, n'est employée que pour désigner le type phénicien. Si l'on remarque qu'à l'époque des talmudistes ces mots *ketab aschouri* n'étaient déjà plus bien compris et donnaient lieu parmi les docteurs juifs à diverses interprétations, on comprendra que cette épithète a dû exister bien longtemps avant les écoles de Babylone et de Tibériade (voir Walton, *loc. cit.*, p. 111). De tous les sens qu'on a voulu donner au mot *aschouri* il n'en est point de plus forcé et de plus inexact que celui de *ferme, droit, bien aligné* (racine, *aschar, être droit*), *scriptio rectissima in literis suis*, en opposition aux caractères *brisés*, *ketab raaz*, de l'écriture phénicienne, comme l'entendent certains rabbins et avec eux encore quelques savants modernes. Mais c'est là une étymologie de pure invention pour les besoins d'une cause aux abois; la seule

qui soit rationnellement et scientifiquement acceptable est celle que nous fournit le Talmud de Babylone lorsqu'il dit que cette écriture est appelée *aschourith, parce que les Juifs l'ont apportée avec eux d'Assyrie, — méaschour.*

Nous ne voulons pas nous occuper de la question relative à l'époque où les Samaritains ont reçu leur Pentateuque, si c'est du temps du schisme des dix tribus ou bien après le retour de la captivité de Babylone. Quel que soit le résultat auquel on arrive quant à la date la plus probable, là n'est pas pour nous le principal intérêt de la question, il est surtout dans le fait de l'existence de ce document contenant les livres les plus importants de l'ancienne alliance et écrits en caractères différents de ceux de notre texte massorét hique. Sans doute, s'il était bien démontré que le peuple des dix tribus possédait le Pentateuque avant le schisme (975 ans av. J.-C.), il serait bien près d'être prouvé que l'écriture primitive des Hébreux était la même que celle des Phéniciens. C'est pourtant ce que ne sauraient mettre en doute ceux qui admettent non seulement l'authenticité du Pentateuque, mais encore l'origine mosaïque de toutes ses parties. En effet, disent les partisans de cette opinion : „Les nombreuses précautions prises par Moïse pour que

la loi fût conservée et connue de tous les Israélites, les choses accomplies plus tard en exécution de cette loi, la circonstance particulière que c'était une loi civile et religieuse, et qu'en conséquence elle devait se trouver entre les mains des juges et des prêtres, les écoles de prophètes fondées par Samuel, la piété des rois David et Salomon, font croire qu'à l'époque du schisme des exemplaires du Pentateuque devaient être répandus dans toutes les tribus d'Israël[1]."

Mais alors si notre Pentateuque est antérieur à Esdras, nous trouvons dans cette circonstance une forte preuve à l'appui de la tradition juive, qui veut que l'écriture ait été changée après le retour de l'exil; car avant le schisme il ne peut être question que d'un texte dont le type d'écriture devait être le même pour toutes les tribus, et cette écriture c'est celle que les Juifs du royaume de Juda appellent eux-mêmes *hébraïque* et dont ils disent avoir abandonné l'usage aux Cuthéens (Samaritains) après l'exil, comme rappelant trop la commune origine des deux peuples.

Mais nous devons à la vérité de déclarer que nous renonçons au bénéfice de cette hypothèse, ne partageant point l'idée qu'elle professe sur

[1] Arnaud, *Le Pentateuque mosaïque*, p. 175.

l'âge du Pentateuque *tel que nous le possédons aujourd'hui*. Quant au Pentateuque samaritain, nous nous rangeons à l'opinion de ceux qui lui assignent une autre origine et une date plus moderne, sans toutefois nous prononcer sur l'époque qui peut sembler la plus probable entre toutes celles qui sont proposées.

Il nous suffit de constater que, quelle que soit la variété des opinions sur ce sujet, la date d'origine de ce document ne saurait en aucun cas être ramenée plus bas que le temps d'Alexandre le Grand, c'est-à-dire vers l'année 330 av. J.-C.

Prenons, si l'on veut, ce terme extrême. En rattachant notre hypothèse à un fait historique qui la rend assez probable, admettons qu'à cette époque, qui est celle de la fondation du temple sur le mont Garizim [1], les Samaritains voulant donner à leur culte l'autorité que pouvait lui conférer la révélation mosaïque, ont accepté le Pentateuque en usage dans le royaume de Juda.

[1] Alexandre prit Tyr en 332 av. J.-C. Pendant le siége, les Samaritains font leur soumission à Alexandre, et lui amènent un contingent de 8,000 hommes. Ce dévouement leur valut immédiatement la permission de bâtir un temple sur le mont Garizim. — Après une durée de deux siècles, ce temple fut détruit par le prince juif Jean Hircan, l'an 129 av. J.-C.

Si l'écriture carrée est vraiment le type primitif de l'écriture sainte, comment supposer que les Samaritains, dans cette circonstance, aient entrepris de transcrire en caractères phéniciens ce document vénéré, rédigé par le grand législateur, en caractères carrés? Ce n'est pas supposable; car en faisant cela ils enlevaient au livre son plus grand prestige, et du reste c'était une œuvre entièrement inutile, puisque, quel que fût le caractère d'écriture, la langue hébraïque n'était généralement plus comprise. Une espèce de patois, surtout dans la partie nord du pays, avait remplacé la langue de Canaan; le véritable hébreu, que les lettrés seuls comprenaient encore, ne se trouvait plus que dans les livres saints dont le peuple ne pouvait entendre la lecture qu'à l'aide d'un commentaire ou d'une glose dans l'idiome araméen. D'où l'on peut voir combien est peu fondée l'opinion d'après laquelle le Pentateuque samaritain ne serait qu'une traduction des Septante faite en dialecte hébreu; ce qui en fait une œuvre de pure fantaisie, qui, au double point de vue de l'histoire et de la religion, n'a aucune raison d'être. Il s'est écoulé au moins cinquante ans depuis la construction du temple sur le mont Garizim jusqu'à l'époque de la traduction du Pentateuque par les Septante (vers 280 av. J.-C.).

Dans ce temple, le culte, à peu de choses près, est le même que celui qui se célèbre à Jérusalem (Esdras IV, 2), et les prêtres de Garizim, qui sont eux aussi de la race de Lévi, ne possèdent aucun exemplaire de la loi jusqu'au moment où les Juifs alexandrins la traduisent en grec! C'est alors seulement que les prêtres de Samarie auraient eu l'idée de doter leur culte d'un document écrit, et cela dans un idiome inintelligible au peuple et dans un caractère d'écriture différent de celui du texte, qui est d'autorité divine? C'est impossible. Mais, dit-on, il est tout aussi impossible d'admettre que les Samaritains, à cette époque où la haine des deux peuples était le plus excitée, aient voulu accepter des Juifs un livre de religion tel que le Pentateuque. Cela est inadmissible, en effet, si l'on veut qu'ils l'aient reçu des Juifs de Palestine. — Chacun sait combien grandes et nombreuses sont les différences qui existent entre le texte samaritain et celui des Juifs de Jérusalem. Au premier abord on pourrait croire que ces variantes et ces altérations proviennent uniquement de la négligence et surtout de l'arbitraire des Samaritains; mais en considérant de plus près la question, on est conduit à faire une autre supposition de beaucoup la plus probable. Trois siècles avant l'ère chré-

tienne, à partir de Ptolémée Lagus, les Juifs d'Égypte s'adonnèrent avec ardeur à l'étude de la littérature grecque. Dès lors, la connaissance de l'hébreu tendit toujours plus à disparaître parmi eux, et pour que la religion de leurs pères leur fût encore intelligible, il devint nécessaire d'en traduire le corps de doctrines dans cette nouvelle langue, qui finit par remplacer entièrement l'idiome maternel. Telle fut l'origine de la célèbre version grecque dite des Septante, dont la partie la plus ancienne, le Pentateuque, peut être rapportée à une époque qui ne dépasse pas l'an 285 avant Jésus-Christ. On dit qu'il existe entre cette version et le texte samaritain un accord portant sur environ deux mille passages en opposition avec le texte palestinien. Or puisqu'il paraît clairement démontré que le texte samaritain est antérieur à la version des Septante et que celle-ci ne peut être une version faite sur le texte samaritain, l'accord si fréquent qui existe entre ces deux textes ne saurait mieux s'expliquer qu'en admettant l'usage de sources communes. Ces sources très certainement ne provenaient pas de Palestine ; car, pour ne parler que des Septante, les Juifs d'Égypte n'avaient aucune raison de mettre en doute la fidélité et l'autorité du texte palestinien, au point surtout de se

permettre de l'altérer aussi profondément qu'il se trouve l'être dans la version grecque. Mais ces sources, les Juifs d'Égypte n'avaient à les demander à personne en dehors du pays qu'ils habitaient ; ils les avaient sous la main depuis longtemps, leurs pères les avaient apportées avec eux avant et pendant l'exil, et c'est très probablement de ces manuscrits que proviennent les Septante et le texte samaritain. C'est de là que s'expliqueraient ces traits si frappants de parenté par lesquels en même temps ils se distinguent du texte de Palestine. Nous verrons plus tard ce que d'un pareil état de choses on peut conclure en faveur de notre texte massoréthique. Pour le moment, nous nous bornons à déclarer que la différence qu'on remarque entre ces deux textes et celui de Jérusalem a pour principale cause le manque de soin de la part des scribes d'Égypte dans la conservation de leurs manuscrits, qui par là se trouvèrent, au bout d'un certain temps, considérablement altérés. D'autre part, et par la même cause augmentée de l'esprit sectaire, le texte samaritain se corrompit rapidement dans le milieu où il se trouva placé après l'établissement du temple de Garizim ; de là des variantes toujours plus nombreuses, non seulement par rapport au texte palestinien, mais aussi par rapport

à celui des Septante, avec lequel il finit par différer considérablement sur des points où la version grecque reste d'accord avec le texte de Palestine. Maintenant, comme d'après la tradition juive le changement d'écriture ne s'est effectué qu'après le retour de la captivité de Babylone, il faut bien admettre que les manuscrits introduits jusque-là en Égypte étaient en caractères phéniciens. Le même changement, comme tout porte à le croire, a aussi eu lieu en Égypte ; mais il a dû s'écouler un certain temps avant que les Juifs de ce pays en soient venus à faire subir cette transformation à des manuscrits vénérés qu'ils pouvaient encore lire dans le texte primitif et qu'ils n'avaient aucune raison de changer, étant loin de partager au même degré les préjugés de leurs frères de Palestine à l'égard des Samaritains, à cette époque en grand nombre en Égypte. Le Pentateuque samaritain n'est donc point, comme on a voulu le dire, une transcription faite en d'autres caractères graphiques d'un texte hébreu en écriture carrée, encore moins une traduction d'après les Septante ; c'est bien plutôt, semble-t-il, une *recension* faite d'après des manuscrits en caractères phéniciens, apportés en Égypte avant et pendant l'exil. Repoussés par les Juifs de Jérusalem, qui refusèrent leur concours

dans la reconstruction du temple, les Samaritains se constituèrent à part en établissant un culte national sur les mêmes bases que celui du royaume de Juda ; car eux aussi sont des Israélites, des disciples de Moïse dont ils conservent la loi et avec plus de soin que les prêtres de Jérusalem, qui en ont changé les caractères sacrés pour ceux d'un peuple étranger et païen.

Est-ce exactement ainsi que les choses se sont passées ? Nous n'oserions l'affirmer. Nous manquons de toute donnée précise sur cette difficile question de l'origine du Pentateuque samaritain. Notre raisonnement n'est donc qu'une hypothèse ajoutée à beaucoup d'autres. Pour le moment, nous donnons la préférence à celle-ci, comme présentant le plus de vraisemblance historique et de concordance avec la tradition juive d'après laquelle les Samaritains ont conservé le type primitif de l'écriture hébraïque (voir Bleck, *Einl.*, §§ 326, 327).

Les plus célèbres écoles de Babylonie et de Palestine ont professé cette opinion qui leur avait été transmise oralement par l'école de Jérusalem. Leur parole est l'écho d'un témoignage primitif rendu par des hommes qui avaient pu s'assurer de la vérité du fait, et il faut que la vérité ait paru bien évidente aux talmudistes pour qu'ils

en soient venus à accepter cette tradition sans réserve aucune, eux dont l'orgueil national et les préjugés religieux ont eu tant de fois pour effet de fausser le jugement et aussi de dénaturer la vérité de l'histoire. Du point de vue où nous considérons aujourd'hui ce sujet, nous ne pouvons nous empêcher de regretter bien vivement que ces hommes n'en aient pas compris davantage l'importance; mais qui donc, dans ces temps, ajoutait de l'importance à ces sortes de questions? Le fait était surtout accepté sur l'autorité de ceux qui l'avaient transmis, et il n'était pas plus dans les mœurs des individus de soumettre cette tradition au contrôle de la critique, que de recueillir à son appui des preuves, peut-être encore faciles à trouver, avec la pensée que, dans la suite des temps, le besoin pourrait s'en faire sentir.

IV

On comprend tout ce que renferme de dangers une pareille méthode de conserver et de transmettre l'histoire. Déjà les deux Talmuds de Jérusalem et de Babylone, d'accord sur le fond, diffèrent sur plusieurs points dans l'exposition historique du fait en question et dans l'interprétation

du mot *aschouri*. Il semble qu'en passant par l'Église chrétienne, cette tradition juive devait non seulement se dépouiller de ce qu'elle contient d'erroné, mais aussi servir de point de départ pour quelques sérieuses études critiques. Malheureusement les premiers chrétiens, et tout particulièrement ceux d'origine juive, ne prirent aucun intérêt à l'étude du texte de l'Ancien Testament. Cette indifférence tenait à deux causes : à cette époque l'hébreu n'était plus compris que par un très petit nombre d'individus, puis la confiance qu'on avait dans la version des Septante dispensait de s'occuper du texte original. Origène, au troisième siècle, Jérôme au quatrième, sont les seuls docteurs, à nous connus, qui se soient occupés d'hébreu ; le premier, bien moins savant que le second, et tous les deux d'une science très incomplète.

Ils nous disent peu de choses sur la question de critique qui nous occupe et les quelques phrases que nous glanons ici et là dans leurs écrits, ne sont, avec une aggravation d'erreurs, que la monotone répétition de ce que nous ont dit les talmudistes. Origène se borne à dire modestement qu'*on dit qu'Esdras, au retour de la captivité, s'est servi d'autres caractères*. Eusèbe de Césarée va un peu plus loin et déclare qu'*on af-*

firme qu'Esdras a écrit de mémoire (*memoriter*) *les divines Écritures et changé les lettres juives, afin de les distinguer de celles des Samaritains* (*Chron. ad annum mundi* 4740). Mais Jérôme, qui ne doutait jamais de sa science[1], tranche toutes les difficultés en affirmant, sur sa propre autorité, comme une chose certaine, qu'Esdras *a inventé* d'autres caractères d'écriture : *Certum est Esdram..... alias literas reperisse, quibus nunc utimur, cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebræorum characteres fuerint* (*Prolog. Galeat. ad lib. Regum*).

Tout cela, comme on le voit, n'ajoute absolument rien à ce que nous disent les talmudistes, et il n'y a de témoignage historique vraiment important pour notre question que le leur. S'il manque d'exactitude dans la manière dont il est formulé, il repose pourtant sur un fait certain, c'est que l'écriture des Hébreux, qui jusqu'au retour de la captivité était en caractères phéniciens, a été remplacée, à partir de cette époque, par l'écriture en caractères carrés dite *assyrienne*, les Samaritains seuls ayant conservé l'ancien type, aujourd'hui quelque peu modifié par suite

[1] « Ego philosophus, rhetor, grammaticus, dialecticus, hebræus, græcus, latinus, trilinguis » (*Apol. adv. Ruffin*, lib. II).

d'un perfectionnement calligraphique. Or cette tradition juive concorde parfaitement avec les résultats auxquels on arrive de nos jours lorsque, sans prévention et d'un point de vue purement scientifique, on étudie cette partie de notre sujet.

A quelle époque et sous quelle influence s'est effectué ce changement d'écriture ? Nous l'avons vu plus haut, la thèse d'après laquelle on veut que du temps des Machabées l'hébreu s'écrivît encore généralement en caractères phéniciens, n'est pas soutenable. Outre les raisons déjà alléguées, nous trouvons impossible d'admettre que ce grand travail de transformation de l'écriture se soit opéré comme le veut Kopp, et avec lui toute une école, dans le quatrième siècle après Christ, sans que l'histoire de ces temps, où la vie littéraire est abondante, en ait conservé le moindre souvenir. Il est un homme en tout cas qui n'eût pas manqué d'en dire quelque chose, Jérôme, l'oracle de son siècle. Or, Jérôme non seulement ne connaît, comme Origène, que la tradition juive sur l'époque du changement d'écriture, mais lorsqu'il nous parle des caractères hébreux, ce sont les caractères carrés qu'il a en vue, les seuls qu'il connaisse, de même que la Mischna, qui est la partie la plus ancienne du Talmud. Hupfeld

réussit encore moins à nous convaincre en essayant de démontrer que le changement d'écriture a eu lieu dans le premier ou le deuxième siècle après Christ (*Studien und Krit.*, 1830). Ici encore les preuves historiques manquent entièrement et les circonstances sont des moins favorables pour l'exécution d'un semblable travail. Ce n'est pas dans un temps où le judaïsme se trouvait engagé dans une lutte à outrance avec le christianisme, qu'il se serait permis de modifier l'écriture de la littérature sacrée, au point de lui faire perdre d'une manière si sensible la forme antique et sainte sous laquelle lui avaient été transmises les révélations de Dieu. La forme actuelle, les docteurs juifs le savaient, n'était point celle de l'écriture dont primitivement s'étaient servis leurs pères ; mais ce qu'ils savaient aussi, c'est que la transformation, que cette écriture avait subie, s'était opérée avec l'approbation pleine d'autorité d'Esdras, le *sopher* par excellence, et celle des prophètes du retour de la captivité.

Personne ne voudrait aujourd'hui prendre à la lettre cette tradition rabbinique qui attribue à Esdras ce changement des caractères. Esdras, comme on l'a dit, est en quelque sorte un nom collectif auquel la tradition juive rattache tout ce qui se fit après l'exil de Babylone, pour la

collection et la conservation des textes sacrés. Un homme, quelque puissant qu'il soit, ne suffit pas pour opérer subitement et à lui seul une semblable révolution ; il faut la lente et irrésistible action du temps sous laquelle ici se transforma insensiblement l'écriture avec l'idiome national des Hébreux. Si nous ne pouvons fixer l'époque précise où cette œuvre de transformation se trouve achevée, il est pourtant permis de croire qu'elle l'était, du moins dans les parties essentielles, quelque temps avant Christ, comme le montre Matth. V, 18. L'apparition des caractères phéniciens sur les monnaies juives, à l'époque des Machabées, ne peut s'expliquer que par l'attachement des princes asmonéens aux mœurs antiques, et leur ardent désir de réveiller l'esprit national en faisant revivre tout ce qui pouvait rappeler l'ancien hébraïsme.

En disant que l'écriture carrée porte le nom d'*aschourith*, parce que les Juifs l'apportèrent avec eux d'Assyrie, la tradition juive contient une vérité qu'il faut savoir dégager des termes peu exacts sous lesquels elle nous est transmise. Cette vérité est celle-ci : c'est que c'est bien en effet sous l'influence de l'araméen que s'est opéré le changement de l'écriture. Déjà, durant l'exil, les Juifs connurent l'écriture araméenne et durent

en faire usage, comme le donnent à supposer les inscriptions dites *égypto-araméennes*, qui paraissent provenir des Juifs venus de Babylone ou de Palestine en Égypte. La langue de ces inscriptions est chaldéenne, ou araméenne, et le caractère d'écriture est très semblable à celui de l'alphabet phénicien, mais avec les traits particuliers qui, comme nous l'avons dit, en font un rameau distinct de celui-ci. C'est cette écriture araméenne qui est le point de départ de notre caractère massoréthique. Mais pour s'y reconnaître, il ne faut pas prendre notre type moderne, d'un dessin si parfait, pour le comparer, par exemple, avec les caractères de l'inscription de Carpentras ; c'est avec les manuscrits les plus anciens que doit se faire ce travail de comparaison. Le résultat serait encore plus concluant s'il nous était possible de remonter au delà du onzième siècle de l'ère chrétienne dans l'âge de nos manuscrits ; mais, même avec les copies du moyen âge, on arrive facilement à se convaincre de l'étroite parenté qui existe entre le type araméen et celui de l'écriture carrée. Entre les deux vient se placer l'écriture *palmyrénienne*, qui établit une transition très naturelle de l'un à l'autre. „A la la vérité, dit Munk, les inscriptions trouvées à Palmyre ne datent que des trois premiers siècles

de l'ère chrétienne"; mais ce n'est pas une raison pour ne pas faire remonter plus haut les caractères de ces inscriptions. Il est probable que celles-ci nous retracent une ancienne écriture araméenne qui a pu être introduite chez les Hébreux quelques siècles avant l'ère chrétienne" (*Palest.*, p. 428). En tout cas, il est certain que c'est le type dont se rapproche le plus l'écriture carrée, qui n'en est que le perfectionnement au point de vue calligraphique. Ce serait le moment d'entrer dans les détails minutieux d'une étude comparative des alphabets sémitiques; mais un pareil travail ne peut trouver sa place ici, et nous terminons cette étude en formulant notre conviction sur les divers points que nous venons d'examiner : 1° le texte hébreu appelé *massoréthique* n'est pas, *quant à sa forme*, celui des écrivains sacrés; 2° l'altération que le texte primitif a subie, consiste en ce que les caractères de ce texte, qui étaient phéniciens, ont été changés et remplacés par des caractères araméens devenus plus tard nos caractères carrés; 3° nous ignorons comment les choses se sont passées et l'époque où cette œuvre de transformation s'est trouvée terminée, mais tout porte à croire que ce fut par suite des relations de plus en plus fréquentes des Juifs avec les peuples de la Syrie,

et que cette mutation des caractères avait déjà eu lieu quelque temps avant Jésus-Christ; 4° l'écriture carrée ne découle pas par un progrès calligraphique du type phénicien, mais de l'araméen, qui est un rameau d'une souche primitive que nous ne retrouvons plus et de laquelle procèdent, directement ou par ramifications, tous les alphabets sémitiques.

Il nous reste à examiner si les résultats que nous venons de constater sont de nature à ébranler notre confiance dans le texte sacré que nous possédons aujourd'hui. Nous serons mieux à même de répondre à cette question lorsque nous aurons exposé dans leur ensemble les travaux accomplis par les docteurs juifs, en vue de fixer le texte hébreu et d'en assurer la conservation, et c'est ce que nous nous proposons de faire dans une prochaine étude sur les *Talmudistes* et les *Massorèthes*.

PREMIÈRE PARTIE

LE TEXTE AVANT ET PENDANT L'EXIL

C'est bien lorsqu'il s'agit de l'histoire du texte hébreu qu'il convient de conserver au mot *histoire* son sens primitif d'*exploration*, d'*investigation*, de *recherche faite avec soin;* car ce n'est point une narration, mais une enquête que nous avons à faire. Nous avons à chercher la vérité et non à en parler comme si nous l'avions trouvée, principalement pour tout ce qui concerne la période précédant l'exil. Le sujet est immense et des plus ardus, les documents sont rares, incomplets et souvent obscurs.

Les amis des fortes études hébraïques ne sauraient se montrer trop reconnaissants envers des hommes tels que les Buxtorf qui, des premiers, ont porté le flambeau de leur science supérieure dans l'antre ténébreux de la littérature rabbinique pour en extraire ce que l'antiquité juive nous a conservé, en particulier sur notre sujet. Cette mine de renseignements est aujourd'hui épuisée,

tout ce qu'elle contenait a été soigneusement recueilli, mis en ordre et rendu intelligible. Mais ces rares débris, rassemblés au prix de tant de labeurs, sont d'une valeur si médiocre que la science critique, à la recherche de preuves solides et concluantes, ne peut que bien rarement les utiliser avec une pleine confiance.

Non-seulement nous ne possédons aucun exemplaire autographe du texte de l'Ancien Testament, mais même les plus anciens manuscrits de ce texte sont relativement très modernes, puisqu'ils ne dépassent pas le onzième siècle de l'ère chrétienne[1]. Quand et comment ont péri les autographes sacrés? C'est ce que nous ne saurons jamais, car nous ne pouvons admettre avec certains Pères de l'Église, qu'ils furent tous consumés dans l'incendie du Temple (2 Rois XXV, 8). Il est probable que plusieurs anciens exemplaires survécurent à l'exil; mais comme à partir de l'époque du retour de Babylone s'effectua progressivement le changement des caractères de l'écriture primitive, de nouveaux manuscrits ne tardèrent pas à remplacer les anciens devenus inintelligibles à la

[1] Le plus ancien, celui de Kennicott, est de 1106; on en possède quatre ou cinq de cette époque et une cinquantaine du XIIIe siècle.

masse du peuple, qui ne comprenait plus la langue des pères.

Après l'exil, la ruine des anciens manuscrits s'explique d'ailleurs facilement lorsqu'on connaît les procédés de la critique rabbinique. D'un côté, le précepte du Talmud, d'après lequel tout manuscrit incorrect ou endommagé par le temps doit être détruit, fut une des principales causes de la disparition des exemplaires anciens; de l'autre, comme déjà au dixième siècle de notre ère, tous les travaux ayant pour but de mettre en sûreté le texte sacré sont terminés : — les manuscrits ont été comparés, les mots, les lettres de chaque livre comptés, la prononciation fixée et les moindres accidents annotés avec le plus grand soin ; — le texte se trouvait alors avoir atteint un tel état de perfection, que les documents ayant servi à le préparer ne furent plus jugés nécessaires. Les nouveaux manuscrits, dits *massoréthiques*, se multiplièrent rapidement et devinrent bientôt indispensables pour l'intelligence du texte. On conserva seulement, pour l'usage des synagogues, l'ancien rôle disposé suivant les préceptes du Talmud, qui ne connaissait pas la vocalisation des Massorèthes, ces savants et consciencieux compilateurs qui, à partir du sixième siècle, se livrèrent aux plus minutieux travaux, dans le but d'as-

surer l'intégrité du texte. On négligea donc, ou même on détruisit les anciens manuscrits comme inutiles, et sans doute aussi pour couper court à toute discussion dans l'avenir. C'est ainsi que sous Othman, troisième kalife, élu l'an 643, après une seconde recension des manuscrits du Coran, le texte en ayant été définitivement fixé, on détruisit tous les autres exemplaires.

Les docteurs chrétiens du moyen âge, qui ne comprenaient pas même l'importance de la chose, ne s'occupèrent point d'étude sur le texte et ne prirent aucun soin pour assurer la conservation d'anciens manuscrits dont la ruine fut hâtée par leur indifférence.

C'est là, il faut le reconnaître, une perte immense, irréparable pour la science critique, qui ne peut désormais plus s'exercer que sur des documents modernes dont elle ne saurait contrôler la valeur, n'ayant aucun moyen de les comparer non seulement avec le texte primitif, mais même avec celui d'une époque comme celle d'Origène et de Jérôme, où l'étude de l'hébreu était quelque peu cultivée dans l'Église chrétienne. Aussi quand, en rappelant les laborieuses recherches de Kennicott et de de Rossi sur les manuscrits hébreux, on s'écrie : „Tous ces immenses travaux „ont établi d'une manière si convaincante l'éton-

„nante conservation de ce texte copié pendant „trente-trois siècles, que les espérances des en„nemis de la religion, par cet endroit, ont été ren„versées[1],“ c'est se procurer un triomphe facile en passant à côté de la question. „Ces immenses travaux“ n'ont établi d'une manière convaincante qu'une chose, c'est que ce texte dont les caractères ne sont pas ceux de l'écriture primitive et qui après avoir été à différentes fois revu et expurgé, puis complété par un système de vocalisation fixant sa prononciation, ce texte qui n'arriva enfin à revêtir sa forme actuelle que plusieurs siècles après Jésus-Christ, s'est assez bien conservé depuis le onzième siècle jusqu'à nous. Et quant à l'importance de ces manuscrits modernes, au point de vue de la critique du texte, il est permis de se demander si parfois elle n'est pas inférieure à celle de quelques anciennes versions, de celle des Septante par exemple, dont une partie fut faite sur des documents plus anciens de treize cents ans au moins que ceux compulsés par Kennicott et de Rossi.

L'histoire du texte hébreu peut se diviser en quatre périodes principales : 1° celle qui précède l'exil; 2° du retour de l'exil à la fin du cinquième

[1] Gaussen, *Théopneustie*, page 75, 1re édition.

siècle de l'ère chrétienne, période talmudique; 3° du sixième siècle au dixième, période massoréthique; 7° de la fin de la Massore aux premiers temps de la Réformation, période de conservation et d'application de la tradition et de la science rabbiniques.

I

La pierre, le métal et le bois furent les premières matières sur lesquelles l'homme dessina des caractères graphiques. Mais par le double progrès de la civilisation et de l'art d'écrire, on arriva bientôt à se procurer des substances plus convenables pour l'usage de l'écriture, telles que l'écorce ou les feuilles d'arbre, le papyrus, le byssus ou toile de lin, mais surtout les peaux d'animaux.

Tout porte à croire que c'est bien de peaux d'animaux que les Hébreux se sont servis, sinon exclusivement, du moins pour leur littérature sacrée. Il ne s'agit point encore de *parchemin* proprement dit, dont l'invention est attribuée aux habitants de Pergame, environ 250 ans avant Jésus-Christ, mais simplement de peaux grossières, préparées d'un seul côté, de *diphthères*, comme les appelaient les anciens, et sur lesquelles,

dit Hérodote, la plupart des peuples barbares écrivaient encore de son temps (V, 58).

Sur une série de peaux dont chacune formait une *mégillath sépher* ou *rôle* (Ps. XL, 8), le texte sacré était disposé comme sur les feuillets d'un livre, le plus souvent en plusieurs colonnes, en ancienne écriture hébraïque ou caractères phéniciens jusqu'après l'exil, sans points-voyelles ni aucun signe diacritique, sans intervalle entre les mots dont toutes les lettres, étroitement rapprochées les unes des autres, formaient ce qu'on appelle une *continua scriptio*, source de tant d'erreurs pour les copistes[1].

On sait que les peuples anciens avaient l'habitude de déposer dans les temples, sous la garde des prêtres de leur culte, les livres dont ils voulaient assurer la conservation. Nous remarquons quelque chose de semblable chez le peuple hébreu : la *Thorah* (le livre de la loi), fut confiée au

[1] La plupart des inscriptions phéniciennes sont écrites *continua serie*, toutefois on en trouve dont les mots sont séparés par un point, comme dans le texte samaritain. On ne saurait affirmer que l'ancien texte hébreu était ainsi disposé, mais que les manuscrits au temps des Septante étaient écrits sans intervalles, c'est ce que prouvent les nombreuses déviations de cette version dans la division des mots comparée à celle du texte hébreu moderne. (Voir Gesenius, *Geschichte der heb. Sprache*, s. 171.)

soin des prêtres et déposée à côté de l'arche (Deut. XXXI, 9, 26). On a voulu voir dans ce fait le point de départ de notre recueil canonique actuel, dont chaque partie serait venue s'ajouter successivement au volume de la *Thorah*. Telle est l'hypothèse sur laquelle l'école de Buxtorf élève, au sujet de la formation du canon et de l'intégrité du texte, une théorie de nature à séduire des esprits peu critiques, mais qui, considérée de près, trahit de toute part les vices de ses fondements. Nous ne pouvons nous y arrêter en ce moment, n'ayant pas à nous occuper de la formation du canon. Bornons-nous à dire qu'il n'existe aucune preuve convaincante à l'appui de l'idée de l'école que nous venons de citer, que les deux ou trois passages auxquels on en appelle n'ont pas du tout le sens qu'on leur prête, et qu'en particulier le fait, qu'on ne trouva dans le temple, au temps de Josias, que le livre de la *Thorah*, prouve jusqu'à l'évidence qu'aucun écrit postérieur n'avait été ajouté à celui-ci, qui, seul à cette époque, avait un caractère sacré, et pour lequel seul la recommandation avait été faite d'en assurer la conservation en le déposant dans le sanctuaire près de l'arche.

Comment se conserva le précieux manuscrit après la mort de Moïse, de quel soin fut-il l'objet,

en particulier du temps des Juges où pendant plus de trois cent cinquante ans la vie religieuse des Hébreux diffère si peu de celle des peuples païens, où Jéhovah est si souvent remplacé par Baal, et le culte mosaïque par celui des hauts-lieux consacrés à Astarté? Nous l'ignorons entièrement. Il est incontestable que la vie entière du peuple laisse supposer l'existence d'une loi mosaïque, mais de cette loi il n'en est pas question. De Josué à Salomon, c'est-à-dire pendant près de quatre cent cinquante ans, et cela contrairement aux préceptes formels de la loi, les Hébreux n'eurent aucun lieu exclusivement consacré à la célébration de leur culte. De vrais adorateurs de Jéhovah, des prophètes même comme Samuel, offraient des sacrifices loin du sanctuaire national, qui se dressait un peu partout dans le pays, mais privé de la présence de l'arche laissée à Kirjath-jéharim, depuis la fin du juge Héli jusqu'au temps de David (2 Sam. VI). Durant tout ce temps où il n'est pas fait mention, même une seule fois, du livre de la loi, il ne peut être question de littérature sacrée destinée à devenir canonique et recueillie au même titre que le volume de la *Thorah* que nous ne savons où prendre, à moins que, le considérant comme inséparable de l'arche, nous n'allions le chercher

au coteau de Kirjath-jéharim dans la maison d'Abinadab où, sous la garde d'Éléazar son fils, il a dû rester près de cinquante ans, c'est-à-dire jusqu'au moment où David fit transporter à Jérusalem l'arche dont tout le temps de Saül, est-il dit, on ne s'était point occupé (1 Chron. XIII, 3).

Supposons le rouleau sacré retrouvé et déposé par David à la place qui lui appartient dans le sanctuaire. De ce moment à celui de la consécration du temple, il s'écoule cinquante-six ans. Il semble qu'au nombre des objets que Salomon fit placer dans le temple, au jour de sa consécration, nous devrions voir mentionner le livre de la *Thorah*, surtout si l'exemplaire primitif existait encore à cette époque. Mais, tandis qu'il est parlé des deux tables de la loi conservées dans l'arche depuis le jour où Moïse les y avait mises (1 Rois VIII, 1-9), il n'est pas dit un mot du livre précieux, qui dans ce jour aurait dû être solennellement déposé à côté de l'arche (Deut. XXXI, 26). A l'époque de la construction du temple l'autographe de Moïse aurait eu environ cinq cents ans de durée, ce qui est un temps bien long, surtout sous le climat de la Judée qui a la propriété d'endommager rapidement les manuscrits et les livres. Du temps de Pline, un manuscrit d'un usage ordinaire ne

durait pas plus de deux cents ans (*Hist. natur.* chap. XII, § 26); il n'est donc pas probable qu'on possédât encore alors l'exemplaire primitif de la *Thorah;* mais quel que fût celui-ci, autographe ou copie, ce n'est que soixante ans au moins après Salomon que nous en retrouvons la trace matérielle. Sous Josaphat, l'instruction religieuse fut l'objet de soins tout spéciaux: des gouverneurs accompagnés de lévites, portant avec eux *le livre de la loi de l'Éternel*, parcouraient le pays en enseignant le peuple (2 Chron. XVII, 7-9); et, en établissant partout des juges qui devaient exercer la justice, non de la part des hommes, mais de la part de l'Éternel, le pieux roi assura par là la diffusion du code sacré, d'après lequel tout jugement devait être rendu (2 Chron. XIX, 5-8).

Deux siècles plus tard, Ézéchias entreprit une œuvre du même genre, et en voyant le soin qu'il prit à recueillir les proverbes de Salomon (Prov. XXV, 1), on ne saurait douter que la *Thorah*, ce document capital et le plus vénéré de la littérature religieuse, n'ait été l'objet de l'attention particulière de l'homme qui se sentait pressé de faire des recherches en vue d'assurer la conservation de sentences attribuées à un sage, à tous égards inférieur à l'illustre législateur des

Hébreux. Mais ce règne de vingt-neuf ans, qui tire son principal éclat de la haute piété d'Ézéchias, fut suivi d'une longue période durant laquelle l'esprit païen, que ce roi avait subjugué sans le détruire, reprit le dessus avec son fils Manassé qui, dans un règne de cinquante-cinq ans, s'appliqua ouvertement à faire disparaître tous les bons résultats obtenus par la piété de son père. Le temple de l'Éternel fut envahi par le paganisme et *le livre de la loi* relégué dans quelque coin de cette sainte demeure. Au temps de Josias, c'est sous les décombres du temple qu'on retrouve par hasard ce *livre de la loi*. Soixante-treize ans se sont écoulés depuis la mort d'Ézéchias, et dans ce laps de temps, la *Thorah* est tombée dans un tel oubli, que le roi, à qui on en fait la lecture, montre, par son étonnement, que ce livre lui est totalement inconnu. Il n'en est pas de même pour le grand-prêtre Hilkija, qui, dans ce manuscrit, reconnaît aussitôt *le livre de la loi* (2 Rois XXII, 8-13), car il sait par la tradition sacerdotale que ce livre a existé ; mais jusqu'alors il avait pu s'en passer. Ce trait d'histoire a bien son importance dans une étude sur le texte hébreu ; car, en nous peignant comme il le fait les dispositions des individus spécialement chargés de veiller à la

conservation du *livre de la loi*, il nous montre avec quelle coupable négligence ils ont trop souvent rempli leur mandat.

Enfin le précieux volume est retrouvé et en assez bon état, paraît-il, puisque le secrétaire Saphan le lit couramment devant le roi, ce qui donne à penser que ce ne pouvait être, en tout cas, l'autographe de Moïse qui aurait eu alors plus de huit cents ans, et dont probablement la lecture n'eût point été si facile.

Encore vingt-trois ans, et ce *livre de la loi*, dont les destinées ont été jusqu'ici si étranges, sera transporté à Babylone d'où le peuple, après l'avoir soigneusement gardé et médité dans son douloureux exil, le rapportera dans ce pays de Canaan, pour en faire désormais la base de son organisation sociale et religieuse.

II

En présence de l'état de choses que nous venons d'esquisser, peut-on s'étonner des doutes qu'il fait naître dans l'esprit de certains hommes sur la fidèle conservation du texte dans cette période qui précède l'exil ?

A cette question l'on répond que la présence

toujours active de l'Esprit d'inspiration et de prophétie suffisait pour assurer la conservation et l'intégrité du texte. Cette opinion a le tort d'être beaucoup trop absolue, et, tout en affirmant plus que ce qu'une science de bon aloi n'est à même de prouver, elle ne répond pas aux difficultés de détails que présente le sujet. Au fond, pourtant, ce n'est que l'exagération d'une importante vérité qu'on ne peut méconnaître sans danger, savoir celle d'une action providentielle dans la conservation des révélations de Dieu à l'humanité ; mais il y a loin de cette idée à celle qui veut que le texte des livres contenant ces révélations n'ait jamais été exposé à aucun péril, à aucune chance d'altération. Quand on songe au grand nombre de mains par lesquelles a dû passer ce texte pour arriver jusqu'à nous, à la frêle matière, à laquelle il était confié, à cette foule de copistes, sujets à l'erreur, qui l'ont reproduit, on ne saurait exiger que d'entrée nous admettions que ce texte n'a pu souffrir, surtout dans des temps comme ceux qui précèdent l'exil, où l'idée canonique n'existe pas encore, où le zèle pour la loi ne se montre qu'à de rares intervalles; tandis que, le plus souvent, le principe païen règne sans obstacle sur la nation entière, et va même s'établir dans le temple de l'Éternel,

parfois profané sans interruption, durant plus de soixante-dix ans[1], par les pratiques les plus monstrueuses du culte phénicien.

Dans la période de quatre cent quarante ans comprise entre David et Josias, qui mourut vingt-trois ans avant la captivité, l'Esprit d'inspiration et de prophétie se fit abondamment sentir et produisit les plus beaux fruits de la littérature sacrée à nous connue. En étudiant les documents appartenant à cette époque, s'il est facile d'y reconnaître l'esprit qui les a inspirés, on n'arrive pourtant pas aussi vite à se convaincre que cet esprit eut en même temps pour mission de veiller à la conservation du texte, dans le sens matériel et absolu où l'entendent certains théologiens ; ce texte semble plutôt porter en lui-même de nombreuses preuves du contraire. Mais pour arriver à une conviction solide et éclairée sur ce sujet, c'est surtout au point de vue historique et philologique que nous devons l'étudier, renonçant à la méthode théorique et dogmatique de l'école de Buxtorf, qui manque de toute base scientifique.

Si nous n'avons parlé jusqu'ici que du livre de la *Thorah*, c'est parce que seul ce livre possède une autorité divine et normative, seul il compose

[1] De Manassé à la 25e année de Josias.

le canon sacré dans la période avant l'exil. Auprès de lui, mais non sur le même rang, vinrent successivement se placer toutes les productions religieuses, c'est-à-dire animées, à divers degrés, de l'esprit de la *Thorah*. C'est à partir de la royauté que s'ouvre l'époque la plus riche en productions de tous genres. L'histoire nationale, en particulier, fut traitée par un grand nombre d'écrivains, et surtout par des prophètes pour les faits contemporains les plus remarquables. A côté d'ouvrages isolés se trouvaient les grandes *Annales* rédigées sous la surveillance de l'État, *les Chroniques des rois de Juda et d'Israël*, relatant les événements mémorables de chaque règne. De l'ensemble de ces documents sont sortis nos livres historiques, qui n'en sont que des extraits, complétés par des récits traditionnels non écrits, et dont les rédacteurs nous sont tout aussi peu connus que les auteurs de la plus grande partie des ouvrages originaux.

On a laissé périr un grand nombre de ces richesses littéraires si abondantes à cette époque. Il est des hommes qui s'en consolent en cherchant à se persuader que tout ce qui pouvait nous être utile nous a été conservé, et dans un état de perfection telle que nous n'avons rien de mieux à désirer. Mais d'où donc savent-ils cela? com-

ment peuvent-ils dire qu'il n'y a de conservé que ce qui devait nous être utile, puisqu'ils ignorent comme nous ce que contenaient les ouvrages perdus ? Cette opinion de l'école de Buxtorf n'est qu'un préjugé arbitraire qu'on entretient dans l'intérêt d'une hypothèse préconçue.

Mais en poursuivant plus longtemps ces considérations historiques, nous empiéterions trop sur l'histoire du canon dont nous n'avons voulu parler que dans la stricte mesure où cela nous a paru nécessaire à l'intelligence de notre sujet. Il nous reste, pour compléter cette étude, à recueillir, pour les discuter, quelques-uns des témoignages d'un autre ordre qui nous sont fournis par le texte même de la période qui nous occupe.

III

Dans une étude sur l'histoire du texte avant l'exil, les passages parallèles ou les *morceaux répétés* sont les seuls éléments sur lesquels la critique ait à s'exercer. En dehors de ces faits palpables, sur lesquels peut s'engager utilement une discussion scientifique, il ne se trouve rien de

vraiment saisissable, et tous les efforts faits jusqu'ici pour s'assurer la possession d'un argument d'un autre ordre sont venus se perdre dans le vaste champ des hypothèses à l'aide desquelles les partis cherchent à étayer leurs théories, au milieu de discussions interminables.

Les Juifs ne nous ont transmis aucun renseignement relatif à un travail littéraire quelconque dans la période dont nous nous occupons. Leurs traditions écrites contenues dans le *Talmud* et la *Massore*, sont postérieures à l'ère chrétienne, et bien qu'il s'y trouve des fragments beaucoup plus anciens, on y chercherait en vain des éclaircissements sur les points de critique qui se rattachent à notre sujet. Ils ont leurs formules classiques, invariables, et sur lesquelles ils ne se permettent jamais d'élever un doute : „Moïse reçut la loi du Sinaï, il la donna à Josué, Josué aux anciens, les anciens aux prophètes, les prophètes aux membres de la grande synagogue[1].“ Voilà pour la loi. Quant aux autres livres, cela va également tout seul : „Les sages nous ont transmis la loi, les prophètes et les hagiographes liés dans un volume[2].“ L'histoire du texte, d'après les mêmes

[1] *Pirké Aboth.* cap. I, init.

[2] *Tract. Baba bathra*, fol. 13, col. 2.

docteurs, est des plus simples et des plus rassurantes : le texte sacré et les accidents dont il est affecté remontent jusqu'à Moïse et le mont Sinaï[1]. Tel est le résumé très exact de la science isagogique et critique des talmudistes. Nous n'avons donc devant nous que le texte seul, ce texte dit massoréthique, sur la formation duquel nous aurons à nous expliquer plus tard, mais que nous acceptons présentement tel quel comme le seul terrain sur lequel doivent se poursuivre nos investigations. Prenons tout d'abord le 22e chapitre du second livre de Samuel et le psaume XVIII, qui, d'après leur commun titre, sont un hymne de David à l'occasion de ses victoires sur ses ennemis. De part et d'autre le thème est le même et il est facile d'y reconnaître le même auteur. Dans les cinquante et un versets qui composent ce morceau, on constate entre les deux exemplaires l'existence d'au moins cent variantes. Or les variantes dans un texte donnent toujours lieu de penser que, pour une raison ou pour une autre, ce texte a souffert quelques altérations. Mais ici, en nous opposant une théorie que nous voudrions pouvoir accepter, on nous conteste le droit de

[1] *Halaka le Moschéh misinai, — traditio sunt de Mosis monte Sinai.* Buxtorf, *Tiberias*, p. 40.

considérer ces altérations comme de vulgaires accidents du genre de ceux qui ont si souvent affecté les manuscrits des autres peuples. L'école de Buxtorf, fidèlement représentée de nos temps par Hengstenberg, considère ces variantes des morceaux répétés ou bien comme provenant d'une revision faite par l'auteur lui-même en vue d'approprier son chant à une circonstance particulière, qui n'existait pas lorsqu'il fut composé, ou comme résultant de la liberté avec laquelle les hommes animés de l'Esprit de Dieu ont travaillé le texte, ayant conscience de ce qu'ils faisaient, dans l'intérêt de la théocratie dont cette littérature était la propriété[1]. C'est ainsi que notre hymne, dont le texte primitif, dit Hengstenberg, est l'exemplaire du livre des Psaumes, a été retouché par David lui-même, qui lui a donné la forme sous laquelle nous le trouvons dans le second livre de Samuel. Le but que l'auteur s'est proposé dans ce travail de revision est purement littéraire ; il retoucha la première composition non pour la corriger comme s'il s'y trouvait des fautes, mais dans l'intention de donner une *variation* du thème au moyen de termes choisis, énergiques et parfois explicatifs. Pure hypothèse.

[1] Hævernick. *Einl.* 1. *Theil*, § 59.

Citerait-on un seul exemple d'un auteur biblique revisant ainsi ses écrits? Il n'y en a pas, et fort heureusement pour l'école de Buxtorf, dont la théorie ne pourrait que recevoir quelque dommage de ce fait que l'Esprit d'inspiration retouchait parfois ses propres œuvres.

Si, à défaut de preuves historiques, cette hypothèse pouvait seulement soutenir l'épreuve d'une critique sérieuse basée sur notre texte! Mais c'est précisément sur ce terrain que se révèle sa faiblesse, comme nous allons le constater.

Une variation a toujours pour effet d'amener certains changements qui, sans altérer le fond du thème, donnent à la forme une apparence nouvelle. Puisque, d'après Hengstenberg, ces changements se font connaître ici par des expressions choisies, énergiques et parfois explicatives, nous devons donc trouver dans l'exemplaire de 2 Samuel un degré de beauté dans la forme et de clarté dans les idées supérieur à ce que nous présente la copie du livre des Psaumes. La chose vaut la peine qu'on s'en assure.

Remarquons tout d'abord de quelle nature sont les variantes que présente notre morceau; elles peuvent être rangées en deux classes. La première comprend des variantes purement orthographiques, ce sont des mots qui dans les pas-

sages parallèles sont écrits, comme on dit en terme de grammaire, *plenè* ou *defectivè*. Ces sortes de variantes sont fréquentes, mais n'ont pas pour effet de changer le sens des mots. Ce ne sont ni des défauts ni des qualités au point de vue grammatical, mais seulement des libertés qu'un scribe pouvait prendre sans scrupule, le sens restant le même. Il est vrai que la forme défective se remarque plus particulièrement dans les morceaux appartenant à la partie la plus ancienne de la littérature hébraïque, mais dans le cas actuel nous n'avons pas à tenir compte de cela, car même en supposant une double composition, comme les deux exemplaires sont de la même époque et du même auteur, on ne saurait attribuer à celui-ci ces différences orthographiques, inutiles au point de vue de l'art et qui de sa part ne seraient que de pures fantaisies, puisqu'elles ne sont pas exclusivement propres à l'un des deux morceaux, mais qu'on les trouve indistinctement dans les deux, et que, dans le même exemplaire, le même mot revêt alternativement l'une et l'autre forme.

Il faut noter ce fait, qui a son importance dans notre discussion; car très certainement cette diversité de *scription* qui, dans son application arbitraire et capricieuse, ne laisse voir aucun principe, aucune méthode, aucune intention

d'ajouter quoi que ce soit à la forme des mots ou à la clarté des idées, ne saurait être attribuée, dans notre double recension, à un même auteur, et surtout lorsqu'on veut que cet auteur soit le grand et *aimable chantre d'Israël*[1].

Une seconde classe de variantes comprend celles qui peuvent être considérées comme étant de véritables fautes affectant plus ou moins le sens des mots : une lettre radicale prise pour une autre ou omise dans l'un des deux textes, d'où résulte un mot dont le sens diffère de son correspondant dans le passage parallèle[2]; des suppressions de

[1] Nous pourrions encore ranger dans cette classe de variantes des formes verbales et certains mots appartenant plus ou moins au style poétique ou d'une correction grammaticale inférieure à la forme des mots correspondants dans l'autre exemplaire ; mais ces points de détail sont tellement minutieux, qu'il faut avoir le texte sous les yeux pour s'en occuper utilement.

[2] *Vaiédé*, racine *Daah, il volait*, du plus beau style poétique, Psaume XVIII, 11 : *il volait sur les ailes du vent* ; mais le copiste de 2 Sam., confondant, ce qui d'ailleurs est très-facile, le *Daleth* avec le *Resch*, écrit *raiera*, racine *Raah, il parut* sur les ailes du vent. — V. 33, le *Nun* et le *Resch* ont également été pris l'un pour l'autre, Psaume : *vaïten*, il donne, *il rend*, 2 Sam. : *vaiater, il guide*, sens peu sûr et qui ne va guère dans notre passage. — V. 36, *anevatheka, ton humilité*, dans le sens de *bonté*, mais 2 Sam. : *anoteka, ton exaucer, ton répondre*, pas clair. Dans cette leçon le *vav* a été omis comme v. 42, *ischeou, ils regardent*, mais dans le psaume *ischaveou, ils crient ;* v. 44, Ps. : *thessiméni, tu me places*, 2 Sam. : *thischemeréni, tu me gardes*, faute évidente de copiste, etc., etc.

mots et de phrases entières qui ne sauraient provenir d'un travail de revision, comp. ỳ 2, 13, 36, etc.; des additions superflues et prosaïques, ỳ 3, 7, 12, 20, 43, etc.; des verbes dont le sens se trouve modifié, sans raison appréciable, par suite de la forme spéciale sous laquelle ils sont employés dans l'une ou l'autre recension, ỳ 7, 12, 38, 41, etc.

Au milieu de ces accidents, qui se renouvellent plus de cent fois dans ces cinquante et un versets, l'esprit erre comme dans un labyrinthe, cherchant en vain un fil conducteur pour arriver à reconnaître le texte dans sa pureté primitive. On nous dit que c'est celui du livre des Psaumes qui, revu plus tard par David, a reçu la dernière forme sous laquelle nous le trouvons dans le 2e livre de Samuel. Mais alors pourquoi trouvons-nous encore dans ce dernier tant d'imperfections, tant de leçons inférieures, pour la forme comme pour l'idée, à celle du texte des Psaumes.

Qu'on en juge par quelques exemples.

Psaume, ỳ 7 :

Dans ma détresse *j'invoquai* - *équera* - l'Éternel
et vers mon Dieu *je poussai des cris* - *aschavéa*.

Nous avons ici des nuances bien marquées par

le choix des verbes. A côté de cette rédaction, celle de 2 Sam. est assez pauvre :

Dans ma détresse *j'invoquai* - *équera* - l'Éternel,
j'invoquai - *équera* - mon Dieu.

Psaume, ỳ 32 :

Car qui est Diêu *si ce n'est* - *mibaleadé* - l'Éternel
et qui est un rocher *excepté* - *zoulathi* - notre Dieu ?

Rien de plus élégant que cette variété dans l'emploi des prépositions, et très certainement si le texte de 2 Sam. était une revision de celui des Psaumes, le poète, pour le plaisir de faire une variation, se serait bien gardé d'affaiblir cette beauté de style en répétant, comme nous le voyons dans 2 Sam., la lourde préposition *mibaleadé* dans les deux hémistiches (voir encore ỳ 37). Deux fois le même mot si rapproché dénote plutôt de la négligence dans la rédaction qu'une variation heureuse, et personne ne peut voir dans ces exemples l'intention que Hengstenberg prête au poète, de nous donner une variation se faisant remarquer par des qualités de style que nous ne trouvons pas dans la première copie ; ces exemples sont bien plutôt des preuves de manque de soin dans la rédaction du texte de 2 Samuel.

Quand un poëte comme David a trouvé une

forme verbale aussi correcte et aussi harmonieuse que l'est celle du mot *vaioziéni, il me fit sortir*, Ps. v. 20, on peut être sûr qu'il n'ira pas un peu plus tard la remplacer par une autre aussi traînante que l'est *vaiozé..... othi, il fit sortir..... moi*. En tout cas ce serait lui faire grand tort que de le supposer capable, après nous avoir donné, Ps. v. 27, les formes régulières *thithebarar*[1] et *thithepathal*[2], de mutiler ces mots comme à plaisir, au point de nous enlever toute possibilité de les expliquer d'après aucune règle connue des dialectes sémitiques; *thithabar* et *thithapal*, dans 2 Sam., ne peuvent être que des formes de fantaisie, si elles ne sont pas le réultat d'une erreur involontaire, de la part d'un copiste.

Le seul mot que je trouve vraiment explicatif dans la recension du 2me livre de Samuel est *morid*, v. 48, participe hiphil de *iarad*, — *qui fait descendre, qui abaisse*. A ce mot correspond dans le psaume *vaiadeber*, 3me fut. hiph. de *dabar* qu'on ne trouve qu'une autre fois, Ps. XLVII, 4, avec le sens qu'il a ici : *conduire*, surtout des troupeaux, *pastum egit*. *Morid* doit bien être une explication

[1] Racine *barar*, — *séparer, choisir, purifier*; hithp., *se purifier, se montrer pur*.

[2] Racine *pathal*, inus. au kal; niphal, *s'efforcer, lutter, se débattre*; hithp., *se montrer rusé, faux*.

de ce sens rare de *dabar*, mais cette variation n'est pas heureuse ; car, d'un côté, elle affaiblit l'idée si énergiquement exprimée par le mot du psaume : *duxit*, coegit, *gentes sub potestatem meam gregis pecudum instar* (Rosenmüller) ; et, de l'autre, par sa forme grammaticale, ce mot déroge à la règle suivie par l'auteur dans la disposition des strophes qui composent ce morceau. Cette règle consiste en ce que, lorsque dans le premier membre d'une strophe le sujet s'annonce par un participe, le verbe correspondant dans le second hémistiche prend l'une des formes du parfait ou du futur, et non de nouveau celle du participe, comme dans le cas unique avec *morid*, comp. v. 33, 34, 35, 49. La leçon de 2 Sam. est donc une explication donnée par un copiste ou par le rédacteur du livre, en tout cas par quelqu'un qui, au double point de vue de l'art et de l'idée, se montre ici inférieur à l'auteur de la leçon du livre des Psaumes.

Il nous serait facile de citer une foule d'autres exemples de ce genre contre la thèse de Hengstenberg, mais ceux-ci suffisent pour montrer que cette thèse est insoutenable devant une étude critique des textes. Non-seulement aucun des passages que nous avons relevés ne présente dans l'exemplaire de 2 Sam. les qualités dont parle

Hengstenberg, mais nous y trouvons positivement le contraire : l'affaiblissement des beautés du texte des Psaumes et parfois même des incorrections et des fautes inexplicables.

Mais si nous sommes forcés de reconnaître que l'exemplaire de 2 Sam. ne peut être une revision faite par David du texte du livre des Psaumes, pouvons-nous du moins admettre cette partie de la thèse de Hengstenberg affirmant que c'est dans le livre des Psaumes que se trouve le texte primitive de notre hymne? Je le crois, mais en faisant certaines réserves. Si par texte primitif on entend l'original même de la composition de David conservé intact jusqu'à nos jours, ce n'est pas admissible. Ce texte, lui aussi, porte des traces évidentes d'altération et il est des leçons dans la rédaction de 2 Sam. d'une autorité supérieure à celles du livre des Psaumes. C'est dans le texte de 2 Samuel que se rencontrent le plus grand nombre de mots orthographiés à la manière des plus anciens morceaux de la littérature hébraïque, et l'on y trouve également des expressions plus poétiques que leurs correspondantes dans l'autre exemplaire. Ainsi la leçon 2 Sam. v. 2 *mepalti li*[1] est plus expressive et plus poé-

[1] Ce mot est probablement mal ponctué. C'est le part.

tique que celle du psaume *mepalti, mon libérateur. Iam, la mer,* 2 Sam. v. 16, correspond mieux à l'idée que veut exprimer le poëte que le mot *maïm, les eaux,* du psaume, qui est faible, trop général et, pour le parallélisme, moins exact que le mot *iam.* Au v. 5 ces mots *mischebere maveth, les vagues de la mort,* sont à tous égards préférables à ceux du psaume : *khébelé maveth*, — *les lacets de la mort*; l'idée est plus belle et la rédaction en est mieux soignée, car *mischeberé* fait parallèle à *nahhalé,* — *les torrents,* du membre suivant, tandis que dans le psaume la répétition si rapprochée du mot *khébelé* est d'un faible effet poétique. Entre les deux leçons *adikem,* — *je les broie* et *arikem,* — *je les disperse,* ỳ. 43, on ne peut que donner la préférence à la première, qui est celle de 2 Samuel, de même que ỳ. 7 *vaischema*, 2 Sam. est plus correct que *ischema* du psaume. Voir encore ỳ. 12, 39, 44.

pihel de *palat, s'enfuir, échapper,* pihel *délivrer,* de là le sens de *libérateur,* idée concrète qui ne concorde pas avec celles des deux noms précédents qui sont abstraites. Il vaut donc mieux ponctuer pour avoir une idée semblable *mipelati, mon salut;* li, *à moi,* fait pléonasme, mais est d'un bon effet en hébreu, Ps. CXLIV, 2. — Au verset 3 nous trouvons un autre mot évidemment mal ponctué : *élohé,* cet état construit, nous obligerait à traduire : *Dieu de mon rocher,* ce qui ne signifie rien ; il faut lire *élohaï,* et nous avons alors : *mon Dieu, mon rocher, élohaï tsouri.*

Néanmoins quels que soient ces avantages partiels du texte de 2 Samuel sur celui de l'autre exemplaire, ils ne suffisent pas pour contrebalancer les fautes dont il est entaché et qui, par la gravité comme par le nombre, l'emportent de beaucoup sur celles du livre des Psaumes dont le texte est incontestablement meilleur.

Il est inutile, après cela, d'examiner au long ce que vaut la seconde hypothèse d'après laquelle, tout en reconnaissant que les variantes que présentent les morceaux répétés peuvent être le résultat d'un travail de seconde main, on prétend que ce travail n'a été accompli que dans l'intérêt de la théocratie et sous l'influence de l'Esprit d'inspiration; car cette supposition gratuite tombe d'elle-même lorsqu'avec un esprit libre on étudie en les comparant les textes de nos deux recensions. En regardant les citations qu'on peut opposer à cette hypothèse, je trouve qu'elles sont tellement concluantes qu'elles vont jusqu'à réduire à l'absurde l'opinion contraire. Car, d'après l'idée que nous combattons, ou il faut admettre que sous l'influence de l'Esprit le travail des reviseurs du texte a eu souvent pour effet de nous donner des leçons fautives ou, le plus fréquemment, moins correctes et moins belles que celles qu'avait inspirées précédem-

ment le même Esprit; ou bien, partant de l'idée que les plus faibles leçons sont les premières, il nous faudrait admettre qu'elles ont été plus tard amendées sous l'influence du même Esprit, qui, sous leur première forme, les avait également inspirées.

Mais je m'abstiens d'entrer dans ces détails qui nous entraîneraient trop loin et nous feraient perdre de vue les points essentiels de notre sujet. Le terrain sur lequel je me suis placé est celui des faits, le seul qui convienne à une question de la nature de celle qui nous occupe. Ces faits sont nombreux; mais, sans date d'origine et disséminés sans ordre au milieu d'une foule d'autres d'un intérêt plus général et surtout plus pratique, ils restent inaperçus de la masse, qui d'ailleurs n'en comprend pas l'importance, et ils ne deviennent visibles qu'au petit nombre de ceux qui s'appliquent à les chercher au moyen de longues et minutieuses études. Dans l'accomplissement de cette tâche essentiellement de détails et qui, pour parler avec saint Jérôme, exige plus d'érudition que de génie [1], nous ne pouvons

[1] Lettre à Sunia et à Fretela, deux femmes chrétiennes qui du fond de l'Allemagne lui écrivaient pour lui soumettre des difficultés sur le texte biblique. Jérôme répond: *Quæritis a me rem magni operis et majoris invidiæ, in qua scribentis non ingenium, sed eruditio comprobetur.*

nous occuper des théories des diverses écoles que dans la mesure où elles nous présentent des éléments scientifiques pour ou contre les résultats de nos recherches. En évitant les discussions théologiques, et en nous bornant exclusivement à l'étude critique des faits, nous atteindrons plus directement et plus sûrement notre but; car, comme on l'a dit souvent, les détails sont la pierre de touche des théories.

C'est par cette voie que nous sommes conduits à conclure qu'il nous est impossible d'admettre que l'une des deux recensions du morceau que nous venons d'étudier soit due à un travail de revision fait par l'auteur lui-même; que, pour des raisons encore plus fortes, si possible, nous ne pouvons considérer les variantes si nombreuses dans les deux exemplaires comme provenant d'un remaniement du texte accompli postérieurement à David par des hommes agissant sous l'influence de l'Esprit; et qu'enfin nous croyons qu'en effet quelqu'un a touché au texte primitif, que présentement nous ne savons plus reconnaître d'une manière certaine, mais que les modifications que ce texte a subies sont de nature telle que nous ne pouvons en rendre responsable que la main d'un copiste ordinaire qui l'a altéré, soit avec intention, soit par inadvertance, en

tout cas pour des raisons qui n'ont rien de commun avec l'Esprit d'inspiration.

IV

Le livre des Psaumes est, dans le champ de la littérature hébraïque, la partie où nous trouvons le plus à glaner pour l'histoire du texte avant la formation du canon. Cela tient, sans doute, à ce que les fragments composant cette précieuse anthologie lyrique furent, plus que toute autre portion des Écritures, exposés à des dangers pouvant porter atteinte à l'intégrité de leur texte. En effet, ces pieuses poésies, particulièrement goûtées du peuple, circulèrent longtemps comme morceaux détachés, fréquemment recopiés ou simplement confiés à la mémoire des individus.

Nous n'avons point à nous occuper ici de la question assez complexe relative à la formation de notre recueil des Psaumes qui, dans sa forme actuelle, est postérieur à l'exil. Nous acceptons le livre tel que nous l'a transmis le peuple juif; mais en examinant le texte nous croyons y découvrir des traces d'altérations dont l'origine remonte à une époque antérieure à celle où le volume fut admis dans le canon.

L'école de Buxtorf a parfaitement compris tout ce qu'on pouvait conclure de l'état du texte des Psaumes contre sa théorie à l'endroit de la conservation et de l'intégrité du texte hébreu; aussi cette école a-t-elle déployé les plus grands efforts à défendre une position battue en brèche de toutes parts et qui serait tombée depuis longtemps, si les assiégés ne s'étaient retranchés sur des hauteurs où nous ne saurions les atteindre, — là sphère de la foi étant inaccessible à la science critique.

Les altérations qu'a subies le texte hébreu dans la période qui précède le retour de l'exil sont de deux sortes : il en est d'involontaires, qui sont de purs accidents communs à toute littérature ancienne manuscrite. Que des copistes aient commis certaines erreurs par inadvertance, par ignorance ou par suite de l'état matériel des manuscrits dont ils se servaient, il n'y a là rien qui doive nous étonner; car pourquoi supposerait-on que la providence de Dieu se soit montrée plus soigneuse des manuscrits hébreux que des manuscrits grecs de la nouvelle alliance, où les variantes se comptent par milliers?

Mais à côté de ces accidents involontaires et inévitables dont le texte hébreu de toutes les époques nous fournit tant d'exemples, s'en

trouvent d'autres dont le caractère nous révèle l'intention et le but de ceux qui, avec une entière conscience de ce qu'ils faisaient, se sont permis des changements qui ont incontestablement altéré le texte primitif.

Je me hâte de dire que ce que j'entends n'a rien de commun avec la vieille et injuste accusation portée contre les Juifs d'avoir à dessein falsifié le texte de leurs livres sacrés. Il s'agit de quelque chose de beaucoup moins grave, accompli avec un sentiment religieux et une entière bonne foi, et qui ne ressemble en rien à ce qu'on appelle une falsification.

Je prends comme premier exemple le psaume XIX. Les sept premiers versets de cet hymne célèbre[1] nous offrent l'un des plus beaux spécimens de poésie qu'on puisse citer. L'idée simple et grande, les images nobles et majestueuses, l'élégance de la forme, tout dans ce morceau nous révèle un vrai génie poétique et religieux. Mais qui n'a remarqué le contraste qui existe entre cette partie du psaume et les huit versets de la fin[2]? Ce brusque passage de l'admiration de la nature à celle de la loi a quelque chose

[1] « Les cieux racontent la gloire du Dieu fort, etc. »

[2] « La loi de l'Eternel est parfaite, etc. » ℣, 8.

d'insolite et qui étonne au premier abord. Si encore, partant d'un même vol, le poète nous enlevait de nouveau avec lui dans les hautes régions d'où, pour saisir un nouveau thème, il nous a fait descendre un instant; mais non, il nous retient sur la terre, se dépouille de tous ses ornements, et, changeant de ton et de rhythme, sans transition aucune, passe du genre lyrique le plus sublime à celui d'une poésie didactique et sentencieuse.

Sans doute il y a moyen de rattacher ces deux parties l'une à l'autre par une idée sous-entendue que bien des personnes trouvent juste et même très-édifiante[1]; car, dit-on, l'homme pieux est naturellement conduit à louer Dieu et comme créateur et comme législateur ou auteur de la révélation écrite; soit, qu'on utilise cette idée dans l'enseignement pratique ou dans une lecture d'édification, je le veux bien; mais ce moyen de conciliation ne nous suffit plus dès que, avec un esprit indépendant, nous nous mettons à étudier le morceau au point de vue critique. Alors nous ne pouvons voir dans les parties principales de ce psaume que deux fragments composés à des

[1] Voir de belles pensées de Tholuck dans son analyse de ce psaume.

époques et sous des impressions différentes; le premier, indubitablement par David, l'auteur du psaume VIII; le second, par un pieux Israélite pénétré des pensées qui remplissaient le cœur de l'auteur du psaume CXIX. La réunion de ces deux fragments est le fait ou du dernier écrivain, qui aura cru utile de joindre sa composition à celle de David, dont elle pouvait lui paraître le complément, ou bien des rédacteurs du livre des Psaumes. En tout cas, je ne puis voir ici qu'une addition faite par une seconde main au texte de David. Si l'on conteste la justesse de cette conclusion, je n'insiste pas; on peut en appeler à des exemples plus décisifs que celui-là à l'appui de notre thèse.

Qui peut lire les deux derniers versets du psaume LI sans être frappé du manque de connexité qui existe entre cette partie du morceau et celle qui précède? Nous avons ici un hymne dans lequel David déplore sa chute à l'occasion de Bathséba, et cette poignante effusion d'un cœur repentant se trouve brusquement interrompue par un vœu en faveur des murailles de Jérusalem en ruines et du rétablissement des sacrifices dans le temple. Au point de vue de l'art, ce dénoûment inattendu nous choque, car il rompt l'unité dans l'ordonnance du morceau, et, au point de vue

historique, c'est un anachronisme, car il rappelle un état de choses postérieur de plusieurs siècles à David. Il faut voir à l'œuvre l'école de Buxtorf sur ce passage pour se faire une idée de l'abondance de ses ressources pour se tirer de semblables difficultés. Les sens typiques, prophétiques, messianiques, tout est mis en réquisition pour prouver que ce psaume est bien intégralement de David. Il faudrait, d'après cela, être initié à des choses bien profondes, bien mystérieuses, avoir fait des expériences plus qu'ordinaires dans la vie religieuse pour arriver à saisir le véritable sens de la pensée du Psalmiste, car il ne s'agit de rien moins que de découvrir ici les murs spirituels de la mystique Sion, élevés par les sacrifices spirituels offerts par les cœurs des rachetés, etc., etc. (*Stier*). Mais il n'est pas donné à tout le monde de voir tant et de si belles choses dans ces deux versets, qui, pris simplement dans leur sens littéral, donnent à entendre qu'à l'époque où ils furent composés les murs de Jérusalem étaient en ruines, puisque le poète exprime le désir que l'Eternel les relève pour que de nouveau l'on puisse offrir des sacrifices sur son autel. De là cette conclusion très-naturelle : si David est l'auteur des versets précédents, il n'a pu écrire ces deux derniers, qui doivent être une addition

faite au temps de l'exil à ce psaume d'humiliation exprimant si bien ce que le peuple éprouvait lui-même sous le châtiment que lui avaient attiré ses péchés; ou bien, si ces deux versets doivent être considérés comme parties intégrantes du morceau, le psaume entier, comme le pensent plusieurs exégètes, a été composé au temps de l'exil[1]. C'est au lecteur à voir à laquelle de ces deux opinions il peut donner la préférence.

Le psaume CVIII n'est pas une composition faite d'un seul jet, car nous retrouvons ailleurs les deux fragments dont elle est formée. Les six premiers versets sont pris du psaume LVII, 8-12, et le reste du psaume LX, 7-14. Ces deux parties sont si peu homogènes, elles manquent tellement d'unité, qu'on ne s'explique pas comment elles peuvent se trouver réunies. Vouloir que ce soit l'auteur même de ces deux morceaux rapportés qui ait ainsi disposé cette nouvelle composition, c'est de parti pris refuser de raisonner et de céder aux preuves du contraire qui ressortent d'une étude attentive de notre psaume. Même en supposant ce qui n'est pas, bien s'en faut, que notre morceau fût parfait au point de vue de la

[1] Tholuck n'hésite pas à considérer les deux derniers versets comme une addition liturgique faite au temps de l'exil. De même pour Ps. XIV, 7.

disposition de ses parties, comment admettre qu'un homme comme David ait jamais eu l'idée de faire un nouveau chant à l'aide de fragments de ses anciens cantiques? On ne trouverait d'un tel fait aucun exemple dans la littérature d'aucun peuple, et nous pouvons encore moins supposer un semblable procédé lorsqu'il s'agit du plus fécond et du plus grand poète de la littérature sacrée.

Par contre, il n'est pas rare de trouver, dans la littérature des Indous et dans celle des Arabes, de fréquents exemples d'hymnes composés de diverses pièces empruntées par un poète à un autre; c'est aussi ce qui eut lieu chez les Hébreux, nous en trouvons des preuves non-seulement dans le livre des Psaumes, mais aussi dans les écrits des prophètes, qui sont incontestables. Qui ne reconnaît dans Ésaïe II, 2-4, la parole de Michée IV, 1-3; dans Jérémie XLVIII, le sujet déjà traité par Ésaïe XV, XVI; dans Jérémie XLIX, 7-17, le thème de la prophétie d'Abdias, ou dans celle-ci une imitation de celle de Jérémie[1], puisqu'il paraît impossible de déterminer à laquelle des deux appartient la priorité? Ce dernier exemple est des plus frappants, en ce qu'il nous montre avec

[1] Pour l'étude des passages parallèles, cf. Gesenius sur Ésaïe.

quelle liberté un écrivain disposait de la pensée d'un autre, même jusqu'à lui donner la forme correspondant à son propre tempérament. De pareilles licences se rencontrent encore bien plus fréquemment dans les livres historiques.

Mais notre psaume CVIII porte en lui-même assez de preuves évidentes, pour tout esprit non prévenu, qu'il ne saurait être, comme on le prétend, une *variation* faite par David de quelques-unes de ses compositions précédentes. Au point de vue de l'art, bien loin de présenter ces qualités qu'on est en droit d'attendre d'un travail de revision, sa rédaction nous paraît de beaucoup inférieure à celle de l'auteur des deux psaumes mis à contribution pour former celui-ci.

Ce n'est pas en revisant sa première composition qu'un poète comme David eût suprimé cette répétition si bien dans le génie de la langue et d'un si bel effet dans l'usage liturgique :

> *Nacon libi, Elohim, nacon libi...*
> Mon cœur est ferme, ô Dieu, mon cœur est ferme,
> Je veux chanter et je veux psalmodier.
> (Ps. LVII, 8.)

pour mettre à la place une phrase froide et traînante comme celle-ci :

> Mon cœur est ferme, ô Dieu!
> Je veux chanter et je veux psalmodier,
> ma gloire aussi, *afkebodi.* (Ps. CVIII, 1.)

La strophe suivante est des plus gracieuses dans le psaume LVII, 8 :

Réveille-toi, ma gloire — *ourah kebodi*, réveille-toi,
mon luth, ma harpe,
Je veux précéder l'aurore.

D'après le psaume LVII, 8, c'est à la deuxième strophe qu'appartient le mot *kebodi*, *ma gloire*, précédé de cet impératif *ourah*, — *réveille-toi*, par lequel le poète s'exhorte à la louange. Placé comme il l'est (Ps. CVIII, 2), à la fin de la première strophe et construit avec *af*, *(aussi) kebodi* devient un nouveau sujet qui rend la phrase languissante et appauvrit la strophe suivante à laquelle il appartient régulièrement.

Quand, au verset 4, l'auteur du psaume CVIII s'écrie :

Ton amour s'élève *au-dessus* des cieux,
et ta fidélité *jusqu'*aux nues.

au point de vue de la justesse du parallélisme, il y a quelque chose à dire, et très certainement il n'a pu venir à l'idée de David de corriger ainsi sa pensée primitive si justement exprimée, Ps. LVII, 10:

Car ton amour s'élève *jusqu'aux* cieux,
et ta fidélité *jusqu'aux* nues.

Nous abrégeons cet examen de détails que nous recommandons à quiconque est à même de comparer les textes, persuadé que ce travail fait avec un esprit libre de tout système préconçu doit avoir pour résultat de démontrer jusqu'à l'évidence que ce psaume CVIII n'est point de David, mais est une œuvre de seconde main, composée de fragments empruntés à des psaumes connus, dans un temps et pour des circonstances que nous ignorons. On en peut dire autant du psaume LIII, qui est la répétition du psaume XIV; du psaume LXX, qui est un fragment détaché du psaume XL, 14-18; et du psaume LXXI, 1-3, qui est la répétition du psaume XXXI, 2-4, avec de légères différences qui ne sont que des variantes.

Si l'existence de semblables compositions peut nous étonner au premier abord, il n'en est plus de même lorsque cessant de voir les choses à travers nos préjugés, nous parvenons à nous les représenter sous leur véritable aspect. Nous découvrons alors que si le génie poétique hébreu surpassa celui de tous les peuples de l'antiquité dans l'art de reproduire les sentiments, il ne se maintint pourtant pas constamment à la même hauteur; que lui aussi traversa des phases diverses, et qu'après avoir atteint les sphères

les plus élevées, il descendit, même assez rapidement, et vint s'abattre autour du temple qu'il ne quitta plus, et que là, cherchant à s'inspirer de nouveau, il consuma les restes de sa vigueur dans des efforts répétés pour recouvrer l'éclat du premier âge.

Mais c'est dans une étude du livre des Psaumes au point de vue littéraire que le développement de cette idée trouverait sa place. Après avoir considéré les perfections incomparables qui caractérisent les morceaux primitifs, il nous serait facile de constater, dans des fragments d'une époque postérieure, les signes avant-coureurs d'une décadence qui s'avance à grands pas, dont les étapes sont marquées par des productions toujours religieuses, sans doute, mais de plus en plus dénuées d'originalité et dont les auteurs, en se succédant, finissent par arriver à ce genre de littérature qui est le terme de toute vie poétique, et qu'on pourrait appeler le *centon* hébreu, le psaume formé de fragments empruntés à d'autres compositions. Le psaume CVIII nous est un exemple remarquable de ce genre.

V

Les morceaux répétés nous fournissent encore l'occasion de faire une remarque qui a bien son importance pour l'histoire du texte hébreu : je veux parler de la substitution du nom de Dieu, *Élohim*, au nom de *Jéhovah*, toutes les fois que celui-ci se rencontre dans l'exemplaire primordial. Prenons un exemple. En comparant le psaume XIV avec le LIII, qui en est la répétition, on peut voir que partout le nom de Jéhovah du psaume XIV est remplacé par celui d'Élohim dans le psaume LIII. Cette variante est évidemment intentionnelle ; toutefois, elle n'a nullement pour effet de modifier, en quoi que ce soit, l'idée contenue dans le nom correspondant, psaume XIV ; chercher à prouver le contraire, comme l'ont tenté certains commentateurs, c'est dépenser de l'esprit en pure perte. Il est vrai que les noms *Jéhovah* et *Élohim* rappellent des idées qu'il importe parfois de ne pas confondre ; en pareil cas, il est habituellement facile de découvrir la raison pour laquelle cette distinction doit être observée ; mais dans celui qui

nous occupe, nous n'avons point à user d'une semblable précaution, puisque, à quelques mots près, l'un des morceaux n'est que la répétition de l'autre. Dire que cette substitution de nom dans le psaume répété est l'œuvre de l'auteur même du psaume XIV, c'est avancer ce qu'on ne saurait prouver et bien gratuitement faire tort au caractère d'un écrivain sacré, car, si David, par exemple, voulant nous donner un nouveau cantique, s'était borné à remplacer, dans un de ses anciens, un nom par son équivalent, il nous donnerait une assez pauvre idée de son inspiration comme poète.

Autour de ce fait, dont l'importance ne peut échapper à aucun esprit critique, s'accumulent depuis longtemps de nombreuses hypothèses; mais ce n'est qu'en le considérant dans ses rapports avec le fait général de l'usage de ces deux noms de Dieu dans le livre des Psaumes, que nous pouvons en trouver une explication satisfaisante.

Il est impossible de lire les Psaumes au point de vue critique, sans être frappé de l'usage qui y est fait des noms *Jéhovah* et *Élohim*. L'emploi, sinon exclusif, du moins prédominant, de l'un ou de l'autre de ces noms dans les diverses parties qui composent le recueil, laisse voir une

intention raisonnée chez l'écrivain, quel qu'il soit. C'est ainsi qu'on ne saurait nier que les auteurs ou les rédacteurs du premier livre, psaumes I-XLI, ne montrent leur préférence pour le nom Jéhovah, qui s'y trouve deux cent soixante-douze fois contre quinze fois celui d'Élohim. La même observation s'applique aux deux derniers livres du recueil, psaumes XC-CL, où sur trois cent trente-neuf fois que se comptent ces deux noms de Dieu, celui d'Élohim ne s'y rencontre que sept fois.

En classant les psaumes de ces trois livres d'après celui des noms de Dieu qui y est le plus fréquemment employé, nous pouvons dire que nous avons ici un groupe essentiellement *jéhoviste*.

Les auteurs ou les rédacteurs du second livre, psaumes XLII-LXXII, sont évidemment dans un autre courant ; leur préférence est pour le nom Élohim, qu'ils emploient cent soixante-quatre fois contre trente fois celui de Jéhovah, ce qui fait de ce second livre un groupe *élohiste*. Le troisième livre présente ceci de particulier, que les deux noms s'y trouvent un nombre égal de fois ou à peu près : Jéhovah quarante-quatre fois, Élohim quarante-trois ; c'est donc un groupe mixte.

De nombreuses tentatives ont été faites pour expliquer cet état de choses qui n'a rien d'acci-

dentel, mais où plutôt, comme je viens de le dire, se révèle une intention raisonnée de la part des auteurs. De toutes ces tentatives celles de l'école de Buxtorf sont les moins heureuses, depuis celle de Delitzsch, entre les modernes, qui, dans cette distinction marquée dans l'emploi de ces deux noms, veut trouver une imitation de ce qui se voit à cet égard dans le Pentateuque[1], jusqu'à celle encore plus arbitraire de Keil, qui croit y découvrir l'intention, de la part de l'écrivain, de réagir contre l'influence que, par leurs idées sur les divinités locales, les peuples païens environnants pouvaient exercer sur le peuple de l'alliance, qui, par là, était exposé à considérer Jéhovah, le Dieu d'Israël, comme un Dieu national et limité[2].

Nous laissons au lecteur le soin d'apprécier la valeur de ces hypothèses. Quant à nous, nous ne pouvons nous y arrêter, car ce sont des données scientifiques que nous cherchons et non des impressions personnelles.

En lisant attentivement les psaumes nous arrivons à cette première conclusion que les noms de Dieu, *Jéhovah* et *Élohim*, n'y sont pas employés

[1] *Symbolæ ad Psalmos illustrandos isagogicæ*, p. 29.

[2] *Einl.* S. 345. Voir cette thèse développée au long dans Hævernick, *Einl.* 3. Th., S. 276-278.

indistinctement, mais que chaque livre du recueil se fait remarquer par l'usage prédominant de l'un ou de l'autre de ces noms ; cela est incontestable. Nous remarquons de plus, en consultant les titres des psaumes, que les auteurs *jéhovistes* du premier livre deviennent tout à coup *élohistes* dans le second, ou bien encore que les enfants de Coré, qui, dans le second livre, se montrent presque exclusivement élohistes [1], laissent voir leur préférence pour le nom Jéhovah dans le troisième [2].

S'il était démontré, ou s'il était seulement possible de supposer, que les auteurs des morceaux qui portent leur nom aient eu, en écrivant, l'intention de nous donner deux séries de compositions, dont l'une se distinguerait par une préférence marquée pour le nom Jéhovah et l'autre pour celui d'Élohim, nous dirions alors que c'est en tenant compte de cette intention que ceux qui se sont chargés de classer les psaumes les ont disposés dans l'ordre où nous les trouvons présentement. Mais cela encore est une hypothèse sans aucun fondement et qui laisse subsister en

[1] Ps. XLII-XLIX, huit fois Jéhovah, cinquante-cinq fois Élohim ou El.

[2] Ps. LXXXIV, LXXXV, LXXXVII, LXXXVIII, Élohim dix fois, Jéhovah dix-sept.

entier des difficultés comme celle-ci, par exemple : le psaume XIV est jéhoviste, mais le LIIIe, qui en est la répétition, est élohiste ; puisque, comme nous l'avons vu, il est impossible d'admettre que David, l'auteur du psaume XIV, soit aussi l'auteur de l'autre recension, à qui donc doit être attribuée la substitution dans celle-ci du nom Élohim à celui de Jéhovah dans le psaume XIV? Quant à nous, nous ne voyons pas d'autre moyen d'expliquer cette variante que par l'intention personnelle du rédacteur du second livre qui, nous l'avons vu, montre sa préférence pour l'emploi du nom Élohim, et cela souvent au détriment de certaines beautés littéraires ou même de l'idée religieuse rappelée par l'autre nom. C'est ainsi que psaume L, 7, nous avons une tournure qui, au point de vue de l'art, est faible, et qui, pour l'idée, n'exprime pas celle du texte cité dans ce verset. Dans ces mots : *Élohim Élohéka anoki*, — *je suis Dieu, ton Dieu*, le Psalmiste a évidemment voulu rappeler Exode XX, 2 : *Anoki Jéhovah Élohéka*, — *je suis l'Éternel ton Dieu*. On s'attendrait à retrouver ici la fidèle reproduction d'un texte aussi sacré que l'était à tout Israélite pieux celui de la loi du Sinaï ; mais le rédacteur a cru encore mieux faire en le modifiant comme il l'a fait ; de même que psaume

LXVIII, 2, qui est une citation de Nombres X, 35, rien ne convient mieux à l'idée que veut rappeler ce dernier texte que le nom de Jéhovah qui s'y trouve ; mais dans le psaume, où pourtant se révèle la même intention, le terme Jéhovah est remplacé par celui d'Élohim, qui nous donne une idée toute différente.

Mais c'est surtout dans les psaumes répétés que se trouvent les preuves les plus convaincantes d'un remaniement du texte par une seconde main. Ici, dans un fait qui se reproduit constamment — la substitution d'Élohim à Jéhovah — l'intention est évidente, et comme il est impossible d'attribuer cette intention aux auteurs mêmes des psaumes, le rédacteur du livre où le fait se constate reste seul responsable d'un pareil changement, motivé, sans doute, par le scrupule qui commence à naître à cette époque sur la prononciation du mot qui rappelait le grand nom du Dieu d'Israël, Jéhovah ou *Jahvéh*, auquel certains scribes ou docteurs aimaient à substituer celui moins mystérieux d'Élohim. Ce scrupule, partagé au commencement par un petit nombre d'individus, devint toujours plus général et finit même par revêtir l'autorité d'un dogme, sous l'influence duquel s'est perdue la véritable prononciation du nom tétragrammatique de Dieu,

les Massorèthes, par un *Keri* perpétuel, ayant appliqué aux consonnes de ce nom les voyelles du nom *Adonaï*.

Bornons-nous à ces exemples, car, tous du même genre, ceux que nous pourrions encore citer ne nous fourniraient aucun argument nouveau. Toutefois, au nombre des morceaux répétés, il en est un qui se distingue de ceux que nous venons de voir par certains traits que nous voulons faire remarquer.

La première partie du livre du prophète Ésaïe se termine par un appendice historique, chapitres XXXVI-XXXIX, relatant quelques faits mémorables de la vie du roi Ézéchias dans la quatorzième année de son règne. Nous trouvons déjà ce fragment d'histoire dans le second livre des Rois, chapitres XVIII, 13 à XX, 19. Ces deux morceaux sont tellement semblables, qu'on ne peut faire à leur égard que ces deux suppositions : ou l'un n'est que la copie de l'autre, ou les deux proviennent d'une source commune indépendante dont chaque écrivain a librement fait usage, car les deux narrations présentent aussi certaines divergences. Pour abréger, disons que c'est cette dernière supposition qui est de beaucoup la plus probable ; c'est elle qui dans les diverses écoles réunit le plus grand nombre de suffrages. Nous

avons donc ici une double composition faite d'après un document original qui n'existe plus. Ce document, à n'en point douter, faisait partie de la chronique des rois de Juda et d'Israël, qui a fourni, pour la période de la royauté, les éléments dont se compose l'histoire nationale des Hébreux. Là, comme nous l'apprenons par 2 Chron. XXXII, 32, se trouvait une histoire complète d'Ézéchias, rédigée par le prophète Ésaïe, et c'est cette histoire qui doit être la source commune de nos deux recensions. En en comparant les textes, on arrive facilement à se convaincre que celui du livre des Rois, plus simple, plus naturel et aussi plus complet, est, des deux, celui qui se rapproche le plus de l'original. La narration du livre d'Ésaïe porte d'ailleurs des traces évidentes d'une rédaction plus récente. Sa perfection littéraire laisse voir un remaniement du texte et un travail de réflexion de la part du rédacteur. Nous avons ici un récit abrégé à dessein, où tous les détails d'un intérêt secondaire sont soigneusement omis, de même que les mots d'une interprétation difficile[1]. L'ancienne ortho-

[1] La leçon 2 Rois XVIII, 29, *miado, de sa main*, est inexplicable, aussi le rédacteur d'Ésaïe XXXVI, 14, l'a-t-il omise.— 2 Rois XIX, 24, *maïm zarim, des eaux étrangères*, est assez obscur; la rédaction Ésaïe XXXVII, 25, fait disparaître la

graphe est généralement remplacée par une plus moderne [1], et les difficultés que présente le texte du livre des Rois sont souvent aplanies, soit par des formes verbales plus simples, soit par des mots plus intelligibles [2].

On sait de quel secours est pour la critique, cherchant à déterminer approximativement l'âge d'un morceau, la manière dont les mots sont

difficulté en supprimant *zarim*. — 2 Rois XX, 4, la leçon *haïr*, *la ville*, est évidemment fautive, il faut lire *hhazer*, *la cour;* le rédacteur d'Ésaïe supprime le mot et du même coup toute difficulté.

[1] 2 Rois XIX, 23, *kitzoh*, *sa pointe*, *son sommet*, forme antique remplacée, Ésaïe XXXVII, 24, par celle plus généralement employée *kitzo*. Même verset, *mibehhor*, *fond*, *partie reculée*, forme plus rare et plus ancienne que *mibehhar*, Ésaïe XXXVII, 24

[2] 2 Rois XIX, 16, *schelahho*, qui *l'a envoyé*, le suffixe se rapporte à *debarim* qui précède, *les paroles*, *le discours*, ce qui n'est pas clair; aussi le rédacteur d'Ésaïe nous donne-t-il une forme plus simple et plus facile à comprendre dans le mot *schalahh*, qu'*il a envoyé*, XXXVII, 17. — 2 Rois XIX, 23, le *ketib* présente les consonnes BRKB, les Massorèthes ont ponctué *berocb* et le *keri*, sur l'autorité du texte d'Ésaïe sans doute a *berob*, XXXVII, 24, *avec la multitude*, leçon plus facile, mais qui n'est peut-être pas la meilleure. — Ésaïe XXXVI, 2, *milakisch Jerouschalaïma el mélek*, quelle élégance comparée à la construction du livre des Rois XVIII, 17: *min lakisch el hamelek Jerouschalaïm*. Par contre, le rédacteur d'Ésaïe s'est trompé si, XXXVI, 5, il a réellement écrit *amarthi*, *je dis*, car la leçon 2 Rois XVIII, 20, *amartha*, *tu dis*, est seule acceptable.

orthographiés. Il est incontestable que la *scription* défective est un signe d'antiquité, de même que la *scription* pleine, surtout habituelle, est l'indice d'une composition relativement moderne. On comprend l'importance de cette remarque dans le cas qui nous occupe ; car lorsque dans quinze passages parallèles nous trouvons autant de fois la *scription* défective du livre des Rois remplacée par la *scription* pleine dans la recension du livre d'Ésaïe, ce fait nous paraît être une très forte présomption en faveur de l'idée que la recension du livre des Rois représente plus exactement que l'autre le texte primitif ; et comme, à d'autres égards, c'est elle aussi qui reproduit en plus grand nombre les traits qui caractérisent l'ancienne littérature des Hébreux, nous nous croyons autorisés à considérer la rédaction de notre morceau dans le livre d'Ésaïe comme étant postérieure à celle du livre des Rois.

S'il était possible d'admettre qu'Ésaïe fût le rédacteur du livre qui porte son nom et, comme le dit Keil[1], que lui-même dans les derniers temps de sa vie eût mis en ordre ses prophéties, à part peut-être la question d'orthographe, tout s'expliquerait naturellement ; car le prophète

[1] *Einl.*, § 70, note 2.

pouvait utiliser la biographie d'Ézéchias écrite par lui-même. Mais rien n'est moins probable. Il n'existe aucune preuve à l'appui de l'idée qu'Ésaïe ait lui-même rédigé le livre de ses prophéties tel que nous le possédons, tandis qu'on en peut alléguer beaucoup qui la combattent fortement. Nous n'avons pas à entrer dans cette discussion, néanmoins nous ne pouvons nous empêcher de dire que la place assignée au livre d'Ésaïe dans le canon tel que l'admet le Talmud [1], montre que la première idée des docteurs juifs était que ce livre n'avait été recueilli qu'après la captivité.

En effet, si avant ce temps l'existence d'un recueil aussi important, et surtout mis en ordre par le prophète lui-même, avait été connu, on n'eût jamais commis l'anachronisme de placer dans le canon Ésaïe après Jérémie et Ézéchiel ; c'est ce que comprirent plus tard les Massorèthes lorsque, dans leur nouvelle division du canon, ils placèrent Ésaïe, suivant l'ordre des temps, en tête des grands prophètes, comme nous le trouvons aujourd'hui dans notre texte imprimé. Cette disposition est plus rationnelle, il est vrai, mais, au point de vue de l'histoire du canon, elle est moins exacte d'après les Talmudistes, dont l'opi-

[1] *Tract. Baba bathra*, fol. 14, *b*.

nion est encore représentée par les manuscrits de France et d'Allemagne.

S'il était vrai, comme on nous le dit, que dans les derniers jours de sa vie le prophète ait entrepris de mettre en ordre ses nombreux oracles, peut-on croire qu'il les eût ainsi disposés ? Pour ne parler que de la première partie du livre, c'est une œuvre rédigée sans plan aucun et dont les fragments sont généralement mal coordonnés. En tout cas, comment admettre qu'Ésaïe ait écrit le chapitre XXXVII de son livre qui nous parle de la mort de Sanchérib, arrivée en 696, puisque même en supposant que le prophète ait vécu — ce qui n'est pas du tout prouvé — jusqu'au temps de Manassé, il serait mort vers 698 avant Christ ? En présence de cet argument, Keil se borne à dire que cette date de la mort de Sanchérib n'est pas historiquement certaine ; mais cette assertion n'est pas une réponse à une objection aussi grave faite à l'école de Buxtorf par des critiques et des exégètes de la plus haute autorité scientifique.

Le fragment historique (Ésaïe XXXVI-XXXIX) doit être considéré comme un appendice du recueil désigné habituellement par le titre de première partie du livre d'Ésaïe. C'est un extrait librement fait de la chronique des rois

de Juda et d'Israël, à l'époque où furent rassemblées les prophéties d'Ésaïe en vue de la formation du canon, c'est-à-dire après la captivité.

Le but que s'est proposé le rédacteur de ce fragment paraît avoir été de communiquer des détails sur la vie du prophète, ainsi que quelques déclarations prophétiques inséparables de l'encadrement historique dans lequel elles nous sont transmises.

Le livre de Jérémie nous fournit un exemple analogue dans le chapitre LII emprunté presque littéralement à 2 Rois XXIV, 18-20 et XXV. Nous avons ici une addition faite de seconde main et postérieurement à la conclusion du livre des prophéties, ce dont nous sommes avertis par ces mots qui terminent le recueil, chapitre LI, 64 : *Jusqu'ici sont les paroles de Jérémie*; suit l'appendice qui a pour but de nous faire connaître la catastrophe de Jérusalem et la transportation à Babylone du peuple du royaume de Juda; section purement historique empruntée au deuxième livre des Rois, qui fut rédigé dans les derniers temps de l'exil.

Le cantique d'Ézéchias, qui ne se trouve que dans la recension d'Ésaïe, doit provenir d'une autre source que celle à laquelle a puisé l'histo-

rien du livre des Rois, car si ce beau morceau eût existé dans les chroniques des rois de Juda, il est plus que probable qu'il l'eût inséré dans son récit. Ce chant s'est-il conservé dans un recueil de poésie ou circulait-il comme morceau détaché? Nous n'en savons rien; nous constatons seulement qu'il a été estimé digne d'être admis dans le canon. Mais là même il n'a pu échapper entièrement à toute espèce d'accident, comme on peut s'en convaincre en comparant Ésaïe XXVIII, 21, 22 avec 2 Rois XX, 5-8. Placés comme ils le sont présentement dans la rédaction d'Ésaïe, ces versets n'ont pas de sens, et il est impossible d'admettre qu'un homme intelligent ait eu l'idée d'ajouter un pareil *post-scriptum* au cantique d'Ézéchias.

La recension du livre des Rois suffit d'ailleurs pour nous montrer que nous avons ici une addition faite après coup.

VI

Nous ne voulons pas anticiper davantage sur la seconde partie de notre travail, et nous terminons celle-ci en résumant rapidement les points principaux de la discussion, et en constatant

quelques-uns des résultats qu'on en peut tirer pour l'intelligence de l'histoire du texte avant et pendant l'exil.

La thèse qui est l'objet de cette discussion peut se formuler ainsi : Le texte hébreu des livres sacrés a été conservé intact, préservé de toute espèce d'altération, depuis l'origine de ces livres jusqu'au moment où ils furent admis dans le canon. Au dix-septième siècle, date de sa naissance, cette thèse avait un sens d'une portée bien plus grande que celle qu'on lui assigne généralement de nos jours. Alors, en effet, on entendait par conservation du texte non seulement l'absence d'altération des idées de l'écrivain sacré, mais encore l'intégrité de notre texte dans sa forme actuelle, *tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem ; et tum quoad res, tum quoad verba* θεόπνευστος[1]... Battue sur ce terrain, l'école de Buxtorf accepte sa défaite, mais en même temps se montre d'autant plus ardente à défendre la thèse dans les termes généraux où nous venons de la formuler.

Cette thèse, qui n'est soutenable pour aucune époque de l'histoire du texte, appliquée à la

[1] *Formula Consensus helvetici*, can. 2.

période qui précède le retour de l'exil, est un anachronisme, car, dans ces temps, nous ne découvrons pas trace de l'existence d'un recueil canonique ni même d'une activité quelconque ayant pour but la formation d'un canon. Le seul livre dont il soit parlé comme ayant un caractère sacré est celui de la *Thorah*. Mais ce livre, de quels soins l'a-t-on entouré pour en assurer la conservation et préserver son texte de toute altération? On est vraiment peiné en voyant comment des hommes pieux et instruits se laissent à cet égard entraîner par leur imagination faussée par la puissance du préjugé. „On sait, nous dit-on, ce qu'étaient, chez les Juifs, ces Massorèthes ou docteurs de la tradition, dont toute la profession consistait à transcrire les Écritures; on connaît jusqu'où ces savants minutieux portaient le respect de la lettre; et quand on lit les règles de leur travail, on comprend l'usage que la providence du Seigneur, qui avait confié ses oracles au peuple des Juifs, a su faire de leur révérence, de leur rigueur et même de leur superstition[1]." Ce que je comprends encore mieux, c'est la pieuse indignation que ressentit le savant Néander en lisant de pareilles choses:

[1] Gaussen, *Théopneustie*, p. 80, 1re éd.

„Ah ! s'écria-t-il, que ce livre va faire de mal à l'Église !“ et il ne s'est pas trompé ; car ce livre, manuel de l'orthodoxie protestante, est l'arsenal spirituel où les bonnes âmes vont puiser la science critique qu'elles opposent avec tant d'assurance, une version d'Ostervald à la main, à ceux qui, sur ces questions, ne pensent pas comme elles, affirmant sur l'autorité d'un nom vénéré des choses inexactes qu'elles ne peuvent comprendre et encore moins discuter.

Laissons les Massorèthes à la place que leur assigne l'histoire, nous les trouverons en leur temps, environ deux mille ans après la mort de Josué, c'est-à-dire au sixième siècle de l'ère chrétienne.

Notre résumé de l'histoire de la *Thorah*, depuis la fin de Josué à celle du royaume de Juda, est extrait du récit biblique de cette période de près de neuf cents ans. Certes, si au lieu de la *Thorah* il s'agissait de tout autre manuscrit en dehors du peuple hébreu, personne, d'après ce que nous avons vu, n'oserait affirmer qu'à travers tant de dangers ce manuscrit ait pu échapper entièrement à toute espèce d'altération. Aussi n'est-il possible d'assurer au texte de la *Thorah* le privilège d'une parfaite intégrité qu'en supposant en sa faveur une intervention surnaturelle

le préservant constamment de toute détérioration, de toute falsification ou même de toute erreur involontaire. C'est la thèse que soutient avec vigueur l'école de Buxtorf. J'ai dit que cette thèse n'était que l'exagération d'une vérité que nous aussi, qui croyons à la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament, affirmons avec non moins d'énergie ; si nous ne pouvons le faire dans les mêmes termes que nos opposants, c'est uniquement parce que les faits nous paraissent contredire leur théorie. Ces faits nous les trouvons en particulier dans les *morceaux répétés*, qui, étudiés avec un esprit libre de système préconçu, nous montrent par de nombreuses variantes que leur texte ne s'est point conservé dans une intégrité parfaite, de même que les exemples de *morceaux composés* nous laissent voir combien librement on en usait avec le texte avant l'époque de la formation du canon.

De ces faits particuliers, nous nous croyons autorisés à conclure par rapport à l'ensemble de la littérature hébraïque de cette époque, que dans aucune de ses parties elle n'a pu échapper entièrement aux causes d'altération communes à toute littérature manuscrite dans l'antiquité. A l'appui de cette assertion je pourrais citer de

nombreux exemples, car en comparant entre eux les faits, les généalogies ou les noms répétés, même dans le même livre, nous trouvons le plus souvent, si ce n'est toujours, l'occasion de constater ces sortes d'accidents.

Daprès 1 Sam. XVIII, 19, Mérab, fille de Säul, devait être donnée pour femme à David, mais on la donna à Hadriel, et David reçut Mical; 2 Sam. XXI, 8, le copiste ayant confondu Mical, femme de David, avec Mérab, femme d'Hadriel, il est question des cinq fils de Mical, fille de Saül, qu'elle avait enfantés à Hadriel. Le narrateur voulant nous faire connaître la famille de Saül, 1 Sam. XIV, 49, nous dit que ses fils étaient: Jonathan, Jisçui et Malkisçuah; mais dans une seconde énumération, XXXI, 2, le nom de Jisçui est remplacé par celui d'Abinadab. Je supprime bien d'autres exemples, ne voulant pas rentrer dans la discussion; j'en trouve dans tous les livres contenant des faits ou des noms répétés, et je n'ai pour le moment en vue que cette portion de la littérature hébraïque appartenant à la période qui précède le retour de l'exil.

En présence de cet état de choses nous n'irons pas, avec saint Augustin, jusqu'à recommander à ceux qui veulent étudier l'Écriture, de s'appli-

quer avant tout à en corriger le texte[1]; car ce procédé arbitraire, assez en usage de son temps, paraît-il, est par trop gros de dangers; nous possédons un texte qui, dans sa forme actuelle, remonte à une époque antérieure à celle des Talmudistes, et le plus souvent nous manquons d'un *criterium* certain pour prononcer sur ce que nous considérons comme des fautes, et surtout pour les corriger. Dans le plus grand nombre des cas, nous ne pouvons nous permettre que des conjectures plus ou moins probables que chacun est toujours libre d'admettre ou de rejeter. Mais considérant avec impartialité la nature des accidents qui, à travers les siècles, ont affecté notre texte, nous demandons qu'on les reconnaisse loyalement, et qu'au lieu de nous ingénier à trouver des expédients qui bouleversent les saines données de la science, et souvent même celles de la morale, nous montrions notre respect envers la sainte Écriture en l'acceptant telle qu'elle est, autrement, sans le vouloir, nous nous exposons, comme le dit Coleridge, à nous faire „menteurs pour Dieu", *liars for God.*

Gardons-nous surtout de mettre la foi chré-

[1] « *Codicibus emendandis primitus debet invigilare solertia eorum, qui Scripturas divinas nosse desiderant.* » (*De Doctr. christ.* lib. 2.)

tienne en cause sur ce terrain, ce serait confondre la foi avec la science, la religion avec la théologie. Or, comme le dit encore saint Augustin, les difficultés que présente notre sujet sont de celles dont on peut parler librement et qu'on peut aussi ignorer, *salva fide qua christiani sumus*.

C'est ce que confirme pleinement l'état de l'Église à toutes les époques ; car, d'un côté, l'immense majorité de ses membres ignorent même l'existence de pareilles questions, et de l'autre les écoles de théologie en font l'un des points principaux de leur enseignement. De part et d'autre, sous le couvert de l'ignorance comme sous celui du savoir, la foi chrétienne peut donc exister.

Il y a ici deux tendances appelées à courir parallèlement ensemble vers un même but ; toutes deux ont leur raison d'être et par cela même le droit d'exister dans l'Église, aussi longtemps du moins qu'elles peuvent se concilier avec la foi chrétienne. Elles cessent de se trouver dans cette condition du moment où la Bible n'est plus pour les représentants de ces tendances le Livre par excellence contenant les révélations de Dieu à l'humanité. Mais comme livre, la Bible fait partie de la littérature humaine ; ce

livre a été écrit pour des hommes et par des hommes à différentes époques, son texte a été maintes fois recopié et nous avons le droit de nous assurer de l'état de pureté et d'intégrité dans lequel il nous est parvenu, c'est-à-dire de rechercher comment à travers les âges s'est conservé le vase contenant la révélation qui, elle, comme Parole de Dieu, est au-dessus de toute critique. Ne craignant pour elle aucune attaque, de quelque côté qu'elle vienne, nous nous opposons à toute prétention par laquelle on voudrait imposer des limites à l'étude de la sainte Écriture, comme si l'autorité de celle-ci ne pouvait subsister qu'autant qu'on ne l'examinera pas de trop près. Ne faisons pas cette injure à la vérité de penser qu'elle a besoin de nous pour pouvoir s'affirmer ou se soutenir.

Une tendance critique comme la nôtre, partant des grands principes de l'inspiration et de la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament, ne peut aboutir dans ses résultats que sur le terrain de la foi chrétienne. Elle n'a point à se préoccuper à l'avance de la distance à laquelle elle pourra se trouver de telle ou telle école théologique ; l'essentiel est qu'elle arrive le plus près possible de la vérité qui ici, dans une question purement historique, se compose de choses

accessibles et perceptibles à notre intelligence. La révélation de Dieu est dans les Écritures comme dans un sanctuaire dont l'homme ne doit approcher qu'avec vénération. Nul n'est admis à contempler cette révélation que celui qui en esprit et en vérité cherche Dieu. Il ne le trouverait point sur le chemin de la critique, en le cherchant autour du sanctuaire avec l'œil douteur de l'intelligence ; mais s'il cède à la voix de l'Esprit qui l'appelle à l'intérieur, là il trouve les trésors de la sagesse et de la miséricorde de Dieu, qui lui paraissent toujours plus précieux à mesure qu'il approche davantage du point où en Christ il lui est permis d'en contempler l'adorable plénitude. Dès lors la foi de cet homme, foi qui est un fruit de l'expérience du cœur, n'a rien à redouter des résultats de la critique, tout au contraire, elle les utilisera avec reconnaissance s'ils ont pour effet de jeter un plus grand jour sur la vérité.

C'est ainsi que s'explique et se justifie cette parole d'Augustin que nous aimons à répéter, que pour ceux qui par l'Esprit ont été initiés au mystère de la foi, les difficultés que présente notre sujet sont de celles dont on peut parler librement et qu'on peut aussi ignorer, *sans danger pour la foi chrétienne*.

DEUXIÈME PARTIE

LE TEXTE APRÈS L'EXIL

En considérant le texte hébreu de nos Bibles imprimées, on peut se demander si les écrivains sacrés seraient aujourd'hui capables de lire les œuvres dont la composition leur est attribuée. Je crois que cela leur serait impossible sans le concours des hébraïsants modernes.

Pour ne parler que de Moïse, par exemple, il faudrait certainement lui enseigner à lire la *Thorah* (la loi), car les caractères d'écriture usités de son temps étaient tout autres que ceux de notre texte actuel[1]. Il faudrait aussi lui expliquer ce que signifie cette multitude de signes et de points totalement inconnus de son temps et dont présentement le texte est parsemé. Ce *sépher* (livre) rédigé primitivement sur des peaux grossièrement préparées, écrit, pour ainsi dire, d'un seul trait, sans intervalle entre les mots et les

[1] Cf. l'Introduction sur la Paléographie hébraïque.

pensées, et formant un rôle unique (*mégillah*), il le trouverait aujourd'hui transcrit sur une matière faible d'une composition inconnue dans l'antiquité, classé, suivant la nature de son contenu, dans un immense recueil, divisé en grandes sections, subdivisé en versets, fractionné en une multitude de parties ou de mots dont l'exacte composition est souvent très discutable.

En présence de son œuvre dans sa forme actuelle, l'auteur de la *Thorah* serait aussi embarrassé pour la lire qu'un étudiant qui de nos jours débute dans l'étude de l'hébreu. Mais après lui avoir appris l'alphabet, il faudrait lui enseigner la prononciation des mots, et pour cela où trouver un maître suffisamment autorisé? Les Juifs d'Allemagne, de Portugal, d'Espagne, de France et ceux d'Asie diffèrent tellement sur ce point, qu'on ne sait auxquels donner la préférence. De plus, il existe aujourd'hui des variantes considérables dans la vocalisation des manuscrits. En tout cas, Moïse assistant à la lecture de sa *Thorah* dans une synagogue moderne, très certainement n'y comprendrait rien, à moins que préalablement il n'eût fait une sérieuse étude de la *Massore* en vue d'acquérir la connaissance des procédés par lesquels on a cherché à peindre les accidents les plus minutieux de la lecture au moyen de signes

pour toutes les inflexions de voix, pour l'élévation ou l'abaissement du ton, les soupirs et les demi-soupirs, l'accent musical, etc. Il lui faudrait enfin s'initier aux mystères cachés sous les lettres, les grandes, les petites, les ponctuées, les renversées, les suspendues, etc. David, Salomon et jusqu'au dernier prophète qui écrivit 1100 ans après Moïse, devraient passer par la même école pour comprendre leurs écrits.

Depuis le retour de l'exil, il s'est donc opéré dans le domaine de la littérature hébraïque une vaste révolution, qui a eu pour effet de transformer complètement cette littérature dans sa partie matérielle, en substituant de nouveaux caractères graphiques aux anciens, et en appliquant à cette forme nouvelle du texte, des procédés scientifiques qui nous assurent, il est vrai, l'intelligence de la langue, mais qui en même temps l'ont tellement altérée dans sa forme primitive qu'elle serait inintelligible aux auteurs mêmes de ces écrits.

Il est impossible de rester indifférent devant cet état de choses, et ne fussions-nous poussés que par une curiosité intelligente, le sujet est digne de notre attention ; car nous nous trouvons en présence de phénomènes uniques dans l'histoire littéraire des peuples, en ce sens que si nous

rencontrons ailleurs quelques éléments de faits semblables, nulle part nous ne les trouvons aussi complets qu'ici, aussi logiquement rattachés les uns aux autres, et surtout exerçant la même influence sur la vie d'une nation. Cette question, étroitement unie à celle de l'histoire du canon, présente un haut intérêt théologique, et de nos jours est devenue l'objet des plus sérieuses études dans nos diverses écoles.

L'ardeur déployée dans la lutte qui s'est engagée nous montre que de part et d'autre on a le vif sentiment de l'importance de la question. C'est qu'en effet il s'agit de tout un système théologique qui doit crouler ou se maintenir, suivant les résultats auxquels on arrive dans l'examen des principes qui lui servent de bases. Il faut tenir compte de cette impression des esprits, pour ne pas trop s'étonner du peu de calme et d'impartialité dont ils font souvent preuve dans le débat. D'ailleurs, dans les deux camps se trouve un parti extrême avec lequel il faut renoncer à s'entendre jamais. D'un côté, des hommes qui, sous prétexte qu'il ne s'agit ici que d'une question scientifique, n'apportent pour la résoudre que la lourde épée de leur science, et qui, sans égards pour les scrupules religieux de leurs adversaires, se croient autorisés à traiter

les documents vénérés de la Révélation avec la même liberté, le même sans façon qu'ils mettraient à parler d'un des livres de Zoroastre ou de Confucius. A l'extrême opposé se trouvent aussi des hommes qui avec d'excellentes intentions ne se montrent guère plus sages : ce sont les représentants d'une théorie qui par ses exagérations trouble l'Église, divise les esprits et entrave le développement de la science. Ne considérant que le côté religieux de la question, ils commencent par faire de leurs doctrines théologiques une haie autour de la loi, et d'une voix solennelle prononcent condamnation contre quiconque oserait franchir cette barrière que leurs propres mains ont posée.

Si l'on peut dire qu'au point de vue scientifique les adversaires combattent souvent à armes égales, néanmoins de part et d'autre les coups portent à faux, et il y a trop longtemps que cela dure pour qu'on puisse encore espérer que l'un de ces partis extrêmes l'emporte définitivement sur l'autre. D'un côté, on veut rabaisser la valeur des livres saints des Hébreux au niveau des productions littéraires de tout autre peuple de l'antiquité; de l'autre, on fausse le caractère de ces livres au point de ne permettre à la science critique d'en approcher que pour s'humilier et se

soumettre à ce qui est écrit, autrement, dit-on, c'est juger Dieu, et renverser les fondements de la foi. Je ne connais que la foi rabbinique qui dans la circonstance puisse courir quelque danger[1] ; mais la foi chrétienne, qui discerne en Jésus la parole de Dieu par excellence, l'objet propre de la foi, le chemin, la vérité et la vie, domine toutes les questions de critique et n'en reçoit aucune atteinte.

Il faut repousser ces opinions extrêmes qui alimentent les disputes parmi nous, engendrent des sectes et retiennent les esprits à une égale distance de la vérité que nous pouvons approcher de plus près en suivant les sentiers qui y conduisent, ceux de la science et du sentiment religieux.

I

La première année du règne de Cyrus, roi de Perse, 536 ans avant Jésus-Christ, arriva de Babylonie en Judée une première caravane composée d'environ 50,000 individus des tribus de

[1] *Tract. Sanhed.* IX. « Quiconque dit: Toute la *Thorah* vient du ciel, sauf ce verset, ce syllogisme, cet argument, cet *a fortiori*, ce parallèle, n'a pas de part au monde futur. »

Juda et de Benjamin. Parmi eux se trouvaient en grand nombre des hommes qui avaient été témoins de la dévastation du temple et de la cité sainte dont en ce jour ils revoyaient les ruines après un exil de cinquante ou soixante ans tout au plus.

Nous ignorons si quelqu'un écrivit l'histoire de cette période, en tout cas nous n'en trouvons pas trace dans les annales des Hébreux. Seuls entre tous les peuples d'alors ils possédaient sinon une histoire proprement dite, ce qu'ils n'ont jamais eu — j'entends une narration liée et suivie des faits et des événements — du moins les éléments principaux d'une histoire nationale. Mais, tels qu'ils nous sont parvenus, ces documents présentent des lacunes parfois considérables qui nous privent des lumières dont nous aurions besoin pour nous faire une idée juste et complète de l'histoire de la théocratie.

Dans des questions de critique comme celles relatives à l'histoire du texte et à celle du canon de l'Ancien Testament, une lacune semblable à celle que présentent les documents bibliques sur l'importante période de l'exil est particulièrement regrettable; car, pendant près d'un siècle, elle nous laisse dans une ignorance absolue sur ce que devinrent les livres sacrés de la nation et

sur les soins apportés pour en assurer la conservation et la parfaite intégrité.

Quand par la pensée nous nous transportons à ce moment où, environ 590 ans avant Jésus-Christ, s'écroula sous la fureur des Chaldéens le boulevard de la théocratie ; où nous voyons l'ennemi envahir la ville sainte, et dans sa colère sauvage „brûler la maison de l'Éternel, la maison royale, toutes les maisons de Jérusalem et les palais des grands“ (2 Rois XXV, 9), nous ne pouvons nous empêcher de demander ce que devint en ce jour la littérature sacrée des Hébreux. Les documents bibliques canoniques ne contiennent aucune réponse à cette question. Quelques siècles après le retour de Babylone, le souvenir que Jérémie avait été témoin de la prise de Jérusalem donna naissance à la légende qui fait intervenir le prophète pour sauver quelques débris de la maison de l'Éternel, qu'il aurait cachés dans une caverne de la montagne de Pisga, après avoir remis *la loi* à ceux de son peuple qui partaient pour l'exil. Ce n'était pourtant pas là une opinion généralement admise. C'est dans la partie la plus ancienne du Talmud, la *Mischna*, rédigée au commencement du troisième siècle de l'ère chrétienne, que se trouve sur ce sujet la tradition conservée et enseignée dans les écoles juives dont

la science isagogique se résume en ces mots : „Moïse reçut la loi du Sinaï, il la donna à Josué, Josué aux anciens, les anciens aux prophètes, les prophètes aux membres de la Grande Synagogue [1].“ Et lorsque dans un autre traité [2] de la même époque il est dit : „Les sages nous ont transmis la loi, les prophètes et les hagiographes liés dans un volume“, on ne saurait comprendre autre chose, si ce n'est que les docteurs juifs entendaient que tous leurs livres sacrés avaient été soigneusement conservés jusqu'à eux.

Cependant plusieurs Pères de l'Église, ne tenant aucun compte de cette tradition qu'ils devaient connaître, se firent l'écho d'une fable qui paraît prendre sa source dans le quatorzième chapitre du quatrième livre d'Esdras, apocryphe de la fin du premier siècle ou du commencement du second. D'après Irénée, Tertullien, Chrysostome, Théodoret et Clément d'Alexandrie [3], tous les livres sacrés auraient été brûlés et nous devrions leur restauration à Esdras qui, par inspiration divine, aurait été mis à même de les re-

[1] *Pirké Aboth*, cap. I, init.

[2] *Baba bathra*, fol. 13, col. 2.

[3] Voir les citations de ces Pères dans Buxtorf, *Tiberias*, 97. 98.

produire de mémoire tels que nous les possédons aujourd'hui.

Voilà tout ce que nous trouvons dans l'antiquité en fait de renseignements historiques sur le sort des livres sacrés à l'époque dont nous nous occupons. Trois maigres légendes, dont l'une en particulier est erronée jusqu'à l'absurde. Les docteurs juifs ne voyant la littérature sacrée que dans le temple, et ne pouvant admettre que Dieu ait permis qu'elle fût consumée lors de l'incendie, ne concevaient de moyen de salut pour elle que dans une transmission intégrale de ses diverses parties contenues dans un recueil unique. Mais c'est là un anachronisme manifeste; avant l'exil les prophètes n'étaient point réunis au livre de la loi, ni les hagiographes aux prophètes. Il est même impossible de démontrer qu'aucune partie du canon actuel, à l'exception de la *Thorah*, fût déposée dans le sanctuaire. Il se trouvait sans doute dans le temple des recueils d'hymnes pour l'usage liturgique, mais nous ne découvrons aucune trace d'un dépôt d'archives ou d'une bibliothèque sacrée dans cet édifice. Quant à l'idée admise par certains Pères de l'Église, une pareille crédulité chez de tels hommes nous étonnerait, si nous ne savions que rien n'était trop fort pour leur esprit avide de merveilleux.

Laissant donc de côté ces traditions dont le caractère légendaire est de nos jours généralement reconnu, résignons-nous à ignorer certains détails que pouvaient seuls nous transmettre des documents qui n'existent plus ou qui même n'ont jamais existé, et, suivant les règles d'une critique loyale et judicieuse, considérons de près les textes bibliques qui nous restent et les parties de la littérature rabbinique se rapportant à notre sujet.

Le silence des écrivains canoniques sur le sort des livres sacrés, lors de la prise de Jérusalem par les Chaldéens, ne nous autorise point à croire que ces livres aient péri dans l'incendie qui consuma le temple et la cité. Dans une circonstance analogue, lors de la prise de Jérusalem par Titus, le temple fut aussi incendié, et trois jours après le dépôt des archives qui, paraît-il, était dans le voisinage de la tour Antonia, eut le même sort; cependant tous les livres sacrés furent sauvés et remis par Titus à Josèphe, qui nous le raconte dans son autobiographie [1].

Dans la première catastrophe les circonstances furent bien plus favorables que dans la dernière

[1] Chap. LXXV, voir le beau livre de M. de Saulcy: *Les derniers jours de Jérusalem*, p. 402, 403, 416.

pour assurer la conservation des manuscrits, car l'ordre d'incendier le temple et la ville n'ayant été donné qu'un mois après la conquête (Jérémie LII, 6-13), dans l'intervalle les habitants eurent le temps de mettre en sûreté leurs livres. Mais même dans le cas où l'incendie aurait tout consumé, ce désastre n'aurait point eu pour conséquence la destruction totale de la littérature nationale ; car à cette époque les copies étaient multipliées et se trouvaient depuis longtemps disséminées dans un grand nombre de villes, entre les mains des juges et celles d'individus privés.

Il est d'ailleurs impossible de supposer que les prêtres, qui en grand nombre furent transportés à Babylone, aient négligé de prendre avec eux au moins la *Thorah*, ce livre par excellence et le dernier symbole de la nationalité d'Israël ; on supposerait avec aussi peu de raison que Jérémie en Judée et en Égypte, Ézéchiel en Assyrie, tous les deux prophètes et de la race sacerdotale, aient exercé leur ministère auprès du peuple exilé ou dispersé sans tenir compte du livre de la loi. On peut d'ailleurs se convaincre par leur langage qu'il n'en a point été ainsi. L'auteur des livres des Rois qui écrivit dans la seconde moitié de l'exil, à Babylone ou en Égypte, peu importe

pour le moment, cite fréquemment les sources où il a puisé les faits qu'il raconte. Ces sources sont : une *Histoire du roi Salomon*, probablement un ouvrage privé écrit après la mort de ce roi (1 Rois XI, 41) ; *les Chroniques des rois de Juda*, *les Chroniques des rois d'Israël*. Ces documents existaient donc encore vers la fin de l'exil, et la manière dont l'écrivain en parle et y renvoie ses lecteurs montre qu'ils étaient généralement connus et assez répandus. Les livres des Chroniques qui, comme l'indique déjà la place qu'ils occupent dans la troisième partie du canon, ont été rédigés très tard, nous fournissent de précieux renseignements sur l'état de la littérature juive plusieurs siècles après la captivité. Que les nombreuses indications de sources historiques que nous y trouvons soient autant de titres d'ouvrages particuliers ou seulement de diverses parties du grand recueil des *Chroniques des rois d'Israël et de Juda*, peu importe pour notre but qui est de montrer que la plus grande partie de la littérature nationale des Hébreux a survécu à la ruine du royaume de Juda[1]. Il est vrai que quelques

[1] On pourrait aussi en appeler au témoignage du livre de Daniel; mais la force probante de ce témoignage dépend de la preuve qui n'a point encore été fournie d'une manière satisfaisante que la rédaction de ce livre remonte bien à l'époque de la captivité.

critiques prétendent que les rédacteurs des Chroniques en particulier n'ont point eu en mains les originaux des documents qu'ils citent, mais seulement des extraits de ces sources primitives. C'est là une pure hypothèse dénuée de toute preuve historique, de même que celle tout opposée émise dans ces derniers temps par M. le Dr Stähelin, d'après laquelle on pourrait penser que, suivant l'exemple de Xerxès qui, dit-on, emporta la bibliothèque de Pisistrate en Asie, les Chaldéens transportèrent dans leur capitale les manuscrits hébreux dont les exilés auraient pu faire usage dans les jours de leur captivité. Ce qui est hors de doute, c'est que tous les livres de notre canon, écrits avant la captivité, ont survécu à la ruine de l'État, sans que nous puissions dire ni où ni comment ils ont été conservés pendant l'exil, et bien des années encore après. Mais comme il est impossible de démontrer l'existence d'un recueil de ces livres avant ou pendant l'exil, nous sommes autorisés à croire que les manuscrits particuliers restèrent dispersés en Assyrie, en Judée et en Égypte, jusqu'au moment où l'on entreprit de les rassembler pour en former le volume canonique que nous possédons aujourd'hui.

II

La tradition qui, personnifiant en un seul homme l'activité de plusieurs générations, veut qu'Esdras soit l'auteur de notre recueil de l'Ancien Testament, n'est évidemment que l'exagération d'une vérité qui sert de base à l'histoire du texte après l'exil.

Ce que nous savons d'authentique du caractère d'Esdras et de son activité religieuse nous oblige à reconnaître que ce *sopher* par excellence a dû hautement contribuer à faire naître et à entretenir chez son peuple l'intérêt pour les livres saints. Ce *scribe exercé dans la loi de Moïse* (Esd. VII, 6) dut particulièrement s'occuper du volume de la *Thorah* et d'en multiplier les exemplaires pour les besoins du culte. En disant qu'Esdras a écrit de sa propre main un exemplaire du Pentateuque, la tradition n'avance rien qui ne soit très croyable de cet homme *qui avait appliqué son cœur à rechercher la loi de l'Éternel, à la pratiquer et à enseigner en Israël les statuts et les ordonnances* (Esd. VII, 10). Mais cette tradition va trop loin lorsqu'elle affirme, sans preuve, que cet exemplaire a servi d'original à toutes les copies sui-

vantes; c'est ainsi qu'on peut bien encore admettre avec la tradition rabbinique qu'Esdras s'est occupé de rassembler les portions dispersées jusque-là de la littérature sacrée; mais elle exagère lorsqu'elle veut en faire l'auteur de notre recueil canonique actuel. Dans une question de cette importance, des conjectures, des apparences de vérité ne suffisent pas; et lors même qu'il serait démontré qu'Esdras eût pu accomplir la grande œuvre que la tradition lui attribue, il resterait encore à prouver par de bonnes raisons que la chose a réellement eu lieu. Or, non seulement nous ne trouvons dans les documents bibliques aucune trace d'un pareil fait, mais encore ces documents étudiés avec un esprit libre de préjugés nous fournissent plutôt des preuves du contraire.

C'est vers 420 que s'éteignit en Israël l'esprit de prophétie, et nous ignorons si Esdras mourut avant ou après Malachie. Or, comme on l'a souvent fait remarquer, s'il mourut avant ce dernier prophète, comment se serait-il cru autorisé à fermer le canon, puisque l'inspiration subsistait encore et qu'il ignorait l'époque où elle finirait? Et s'il mourut après Malachie, il faudrait alors supposer qu'il fut divinement informé que Dieu ne susciterait plus après lui d'hommes inspirés

au milieu de son peuple, et c'est ce qu'il est impossible de prouver à l'aide de nos documents authentiques, qui d'ailleurs ne nous apprennent absolument rien sur la participation d'Esdras à la formation du canon ou à des travaux dans l'intérêt du texte, bien que tout nous autorise à croire qu'il dut s'occuper de ces œuvres dans une certaine mesure.

Reprenons le fil de l'histoire qui nous conduit au moment où reparaît au milieu du peuple *le livre de la loi* que nous avons perdu de vue depuis l'époque de Josias, mort vingt-trois ans avant la transportation à Babylone.

La première colonie qui revint en Judée avait à sa tête comme chef politique Zorobabel, petit-fils du roi déporté Jéchonias, et comme chef religieux Jesçuah, petit-fils du grand sacrificateur Séraja mis à mort par les Chaldéens à la prise de Jérusalem. Ce que nous connaissons de ces deux hommes ne nous permet pas de voir en eux des chefs à la hauteur de l'importante mission qui leur fut confiée. Sous leur administration une première tentative fut faite d'organiser la communauté juive et de rétablir la maison de l'Éternel ; mais par suite du manque de zèle chez le peuple et d'énergie chez les chefs, tout traîna en longueur, et ce ne fut que vingt ans après le

retour que fut achevé et inauguré le nouveau temple, 516 ans avant Jésus-Christ.

A partir de cet événement s'écoule une période de près de soixante ans durant laquelle nous n'entendons plus parler de la colonie juive. Nous ignorons absolument ce qu'elle devint, mais il est plus que probable qu'elle végéta assez misérablement, comme le laisse voir le triste état où la trouva Esdras cinquante-huit ans plus tard et soixante-dix-huit ans après la fin de la captivité.

Accompagné de quinze à dix-huit cents nouveaux colons, Esdras arrive à Jérusalem, où il trouve la communauté juive dans un état de complète décadence ; parmi les prêtres et les autres classes de la population les préceptes de la loi étaient sans force et totalement négligés. Profondément affecté d'un pareil état de choses, Esdras entreprit vigoureusement d'y remédier en prenant des mesures en vue d'épurer la population, par l'expulsion des éléments étrangers qui s'y étaient introduits. Tel est, d'après le livre qui porte son nom, le seul acte de réforme accompli par Esdras parmi ses compatriotes. Il ne s'y trouve pas la moindre indication d'une action quelconque du réformateur en vue de la littérature sacrée. Il s'en occupa pourtant, mais non dans cette première période de son séjour en Judée.

Nous le perdons même de vue durant plusieurs années, sans que nous puissions découvrir ce qu'il devint. S'il resta à Jérusalem, son ministère dut être paralysé dans ce milieu où fermentaient des germes de dissolution que pour le moment il lui était impossible d'extirper.

En effet, lorsque treize ans après l'apparition d'Esdras, quatre-vingt-onze ans après le retour de la captivité, Néhémie arriva de Babylone en Judée, il trouva la colonie juive dans la situation la plus misérable. Les murs de Jérusalem étaient encore en ruines, et les habitants sans défense, dans la plus profonde misère, exposés aux outrages des païens, leurs voisins. La vie religieuse dut être bien faible en de pareils temps, et ce serait se faire bien volontairement illusion que de supposer que la littérature sacrée fut l'objet de travaux particuliers. Ses divers fragments étaient encore dispersés dans le pays même et en Égypte, et jusqu'alors l'idée n'était venue à personne de les recueillir, du moins nous ne le voyons pas. Et cependant voici bientôt un siècle que le peuple est de retour !

La communauté juive reçut une puissante impulsion de la présence de Néhémie au milieu d'elle. Une nouvelle tentative de réforme fut faite, et cette fois dans des circonstances qui per-

mirent de la mener à bonne fin. Nommé par le roi de Perse gouverneur de Judée, Néhémie appela aussitôt Esdras à le seconder dans l'œuvre de régénération qu'il avait à cœur d'entreprendre et dans laquelle ses prédécesseurs avaient si visiblement échoué.

Fondée sur les principes du mosaïsme, la nation juive ne peut exister comme telle qu'en se conformant aux prescriptions civiles et religieuses de son code national. La décadence qui atteignit si promptement la colonie revenue de l'exil eut pour principale cause l'indifférence du peuple et de ses chefs pour la loi fondamentale, qui à cette époque était à peine connue. En cherchant, comme ils le firent, à ranimer chez leurs concitoyens l'amour pour les institutions nationales, Esdras et Néhémie montraient qu'ils avaient bien compris et la cause du mal et le moyen d'y remédier. Les résultats les plus encourageants ne se firent pas attendre ; un vif intérêt pour la loi se manifesta parmi le peuple, qui en grand nombre exprima à Esdras son désir d'entendre la lecture de la loi de Moïse. On connaît la scène émouvante racontée, Néhémie, chapitre VIII. Ce jour fut celui d'un véritable réveil religieux qui permit aux réformateurs de reconstituer la société israélite après l'avoir replacée sur sa base primitive.

Il faut noter ce moment, qui pour notre sujet est d'une importance capitale; une ère toute nouvelle s'ouvre dès lors pour la littérature religieuse des Hébreux, c'est le point de départ de l'histoire proprement dite du texte après l'exil. Convaincu que son infidélité envers Dieu était la cause unique de tous ses malheurs, le peuple comprit qu'il n'y avait pour lui de relèvement possible que par un entier retour aux préceptes de la loi. Dès lors il mit le plus grand soin à recueillir les écrits contenant la révélation de la volonté de son Dieu, et apporta à leur conservation ce zèle scrupuleux et jaloux dont nous aurons souvent l'occasion de citer de remarquables exemples.

Ces exemples, nous ne les puiserons pas dans les documents bibliques, ils ne nous apprennent rien sur ce qui fut fait par Esdras et Néhémie dans l'intérêt du texte, mais dans un livre écrit 750 ans après le retour de Babylone, et qui se donne comme étant un écho fidèle de la tradition. La consignation par écrit de cette tradition peut paraître bien tardive, mais le fait qu'on ait osé l'entreprendre est encore plus étonnant. A part la faible fraction des Caraïtes, il est admis dans les écoles juives que la loi reçue par Moïse comprend deux parties générales : la loi écrite et

la loi orale ; or de même qu'il est défendu d'enseigner oralement la première, l'enseignement par écrit de la seconde est également interdit. „Depuis Moïse, dit Maïmonide[1], jusqu'à l'avènement de Rabbi Juda[2], on n'avait jamais fait de livre sur la loi orale, propre à l'enseignement public et officiel.“ L'exégèse rabbinique d'un texte de la loi écrite s'y opposait. „L'Éternel dit à Moïse : *Écris-toi* ces paroles ; car c'est par la *bouche* de ces paroles que je contracte mon alliance avec toi et avec Israël“, Exode XXXIV, 27. „Voilà, dit le Talmud, d'un côté, des paroles *écrites;* de l'autre, des paroles de *bouche*, c'est-à-dire orales. Qu'est-ce à dire ? Que la loi *écrite* et la loi *orale* doivent garder chacune leur individualité[3].“ Cette exégèse, qui nous fait sourire, eut force de loi pendant des siècles, et violer une tradition basée comme celle-ci sur un texte biblique ne devint possible qu'au jour où l'on découvrit qu'on y était clairement autorisé par un autre texte de la loi écrite, tel, par exemple, que ce verset 126 du psaume CXIX : „C'est le moment d'agir pour l'Éternel, car ils ont

[1] De Cordoue, mort au Caire, en Égypte, en 1206 ou 1204.

[2] Juda surnommé le Saint, mort dans la première moitié du troisième siècle de notre ère.

[3] Traité *Guithin*, fol. 60.

violé ta loi." Ce texte fut ainsi commenté : „quand il s'agit de travailler pour Dieu, il est permis d'aller jusqu'à violer sa loi[1]." „Que si „l'on demande, dit encore Maïmonide, ce qui „autorisa ce chef d'Académie (Juda le Saint) à „opérer une pareille innovation, à réformer un „état de choses qui remontait jusqu'à Moïse, nous „répondrons que telle était la nécessité de la si„tuation. A la vue des malheurs inouïs qui frap„paient Israël coup sur coup, de la décadence „des écoles religieuses, de la progression conti„nue d'une domination hostile à Israël, de la dis„persion du peuple de Dieu errant d'exil en exil, „Rabbi reconnut l'urgence de mettre la loi orale „par écrit, afin d'en assurer la perpétuité aussi „bien que la diffusion dans tout Israël[2]."

C'est par la composition de la *Mischna* que furent jetés les premiers fondements de cette œuvre colossale appelée le Talmud, qui embrasse toute la vie ecclésiastique, civile et scientifique des Juifs, œuvre à laquelle on travailla pendant plus de quatre cents ans, et qui se trouva terminée vers la fin du cinquième ou

[1] Talmud, tract. *Beracoth*, fol. 69.

[2] *Yad ha-hhazaka* (la main forte), préface; commentaire sur la *Mischna*, préface.

le commencement du sixième siècle de l'ère chrétienne[1].

Le célèbre Rabbi Akiba, qui périt dans la révolte de Barchochba sous Adrien, l'an 135 après Jésus-Christ, mit la première main à la rédaction de la *Mischna*, la partie la plus ancienne du Talmud. Après lui, Simon ben Gamaliel, en 160, continua de recueillir la tradition orale; enfin, vers 220, Juda, surnommé le Saint, fils de Simon, mit la dernière main à cette œuvre, qu'il rédigea sous la forme où nous la possédons aujourd'hui.

III

C'est au Talmud, à ce *tohu-bohu* de la création littéraire rabbinique, que nous devons nous adresser pour obtenir, sur notre sujet, des renseignements qui ne se trouvent nulle part ailleurs. La vie d'un homme, à notre époque, suffirait à peine pour lire cet ouvrage unique dans l'histoire de

[1] La dernière date mentionnée dans le Talmud est celle de l'année 521 de notre ère (*Sanh.*, fol. 97). L'édition du Talmud publiée par Bomberg, 1520, est en 12 gros volumes in-folio; plusieurs parties ont été traduites en latin ou dans quelques-unes de nos langues modernes, mais il n'existe aucune version de l'œuvre entière.

l'esprit humain, où se trouvent accumulés pêle-mêle, sans critique, souvent sans bon sens, les débats théologiques, judiciaires, philosophiques, mathématiques, hygiéniques, etc., des rabbins; „le pour et le contre, le blanc et le noir, le oui et le non de chaque chose et sur chaque chose[1].“ „Plaignons, dit Depping, un peuple chez lequel la science des hommes les plus instruits n'a pu produire que des recueils aussi incohérents, aussi puérils, aussi superstitieux[2].

C'est là, néanmoins, et là seulement, que se trouvent conservées quelques antiques traditions qui, traitées avec un esprit critique, jettent quelque jour sur notre question[3]. Mais il faut sans cesse bien se tenir sur ses gardes en remontant la période postérieure à l'exil à la suite des talmudistes, autrement on s'égare promptement dans des labyrinthes inextricables. Il faut toujours se souvenir que nos guides sont de fanatiques rabbins des écoles de Judée et de Babylonie, du

[1] Alex. Weill, *Moïse et le Talmud*, p. 191. Il faut surtout lire l'article si complet et si savant de Pressel sur le *Talmud* dans le XVe vol. de l'*Encyclopédie* de Herzog.

[2] *Les Juifs dans le moyen âge*, p. XIX.

[3] Les quelques données contenues dans les livres des Machabées et dans Josèphe ne se rapportent pas proprement à l'histoire du texte, mais à celle du canon.

second au cinquième siècle de l'ère chrétienne, tous de la secte des Pharisiens, faisant, comme le dit M. Alex. Weill, de Jéhovah un rabbin à longue barbe, qui prie, pleure, met des phylactères, se repent et ne s'occupe que de ses élus à lui semblables [1].

Demander à ces hommes qu'ils nous disent quelque chose sur ce que nous entendons par l'histoire du texte, c'est soulever une question dont ils n'ont pas la moindre idée. Pour eux, il n'a jamais existé qu'un texte fixe, sans altérations ni variantes [2].

Si nous ne pouvons accepter une pareille opinion dénuée de tout jugement critique, et, d'ailleurs, contredite par de nombreux faits dont nous citerons bientôt quelques exemples, nous en retirons pourtant un enseignement qui a son importance. D'après sa dernière rédaction en 220 après Jésus-Christ, la *Mischna* nous transmet un témoignage qui remonte bien au delà de cette époque ; et si nous ne pouvons dire précisément

[1] *Moïse et le Talmud*, p. 199, voir p. 197, 198 les citations talmudiques à l'appui de ce que dit l'auteur.

[2] Dans le traité *Nédarim* (des vœux) qui appartient à la *Mischna* on lit: *Dixit Rabbi Isaac: lectio scribarum, ablatio scribarum, lecta et non scripta, scripta et non lecta, traditio sunt Mosis de monte Sinai.* Buxtorf, *Tiberias*, p. 40.

jusqu'où il atteint, il nous met pourtant à même d'affirmer que, non seulement au commencement du troisième siècle de notre ère, les Juifs possédaient un texte fixé, mais encore qu'il l'était depuis assez longtemps, puisque les docteurs mischniques[1] en parlent comme du seul à eux connu. Toutefois, notre certitude ne saurait dépasser certaines limites; car on peut reconnaître qu'à l'époque de la version des Septante[2], un texte fixe n'existe pas encore, il est seulement en voie de préparation, et, si l'on peut affirmer que dans ses parties principales, ce travail était achevé avant l'avènement du christianisme, il n'est pas moins certain qu'il se poursuit encore pour quelques points de détails longtemps même après Jésus-Christ, comme on peut s'en assurer en étudiant les fragments qui nous restent des versions grecques du second siècle.

D'après le Talmud, avec le *sopher* Esdras commence la période dite des *sopherim* (scribes, docteurs). Ce sont les *sopherim rischonim* ou *scribæ*

[1] Docteurs dont les doctrines ou les opinions, transmises jusqu'alors oralement, ont été déposées dans le traité appelé la *Mischna*.

[2] Commencée dans le troisième siècle avant Jésus-Christ, terminée dans le courant du dernier siècle avant l'ère chrétienne.

priores, qu'il faut distinguer de ceux de la période suivante, celle du rabbinisme proprement dit, dont les docteurs sont les *sopherim mischniques talmudiques*.

Suivant une tradition mentionnée pour la première fois dans un traité de la *Mischna*, le *Pirké Aboth*, Esdras aurait partagé ses travaux avec un conseil dont il était le président. Il s'agit de la fameuse *Kenéseth Ha-Gedolah* ou *Grande Synagogue* dont la critique s'est tant occupée. Simon le Juste aurait été le dernier membre de ce conseil composé, dans les derniers temps, de 120 *sopherim*, appelés aussi *zekénim*, *anciens*, dépositaires et interprètes de la tradition orale transmise par Moïse, qui, lui-même, l'avait reçue de Dieu.

Assurément, s'il était bien démontré que ce collége de *sopherim* a réellement existé, cette donnée nous serait précieuse pour l'histoire du texte en particulier. Mais où sont les preuves à l'appui de cette assertion qui, pour la première fois, fut émise au second siècle de l'ère chrétienne par des rabbins préoccupés d'assurer à leur enseignement scolastique le prestige et l'autorité d'une tradition certaine et non interrompue? Les documents bibliques n'en parlent pas, non plus que les Machabées et le Siracide. Même silence de la part de Josèphe et de Philon. N'y

a-t-il pas dans ce silence de plusieurs siècles une forte présomption en faveur de ceux qui considèrent cette tradition de *la Grande Synagogue* comme une fable judaïque? Nous laissons aux ouvrages d'introduction à l'Ancien Testament la discussion de cette question. Nous croyons pourtant devoir dire qu'aux yeux d'une saine critique, tout ne saurait être absolument fabuleux dans cette tradition. Comme dans toute légende, il s'y trouve certainement des éléments historiques qui lui servent de base, et ces éléments, nous croyons en découvrir les premières assises dans le récit authentique de ce qui se passa au temps d'Esdras. Nous voyons, en effet, que, dans l'exercice de son ministère à Jérusalem, le premier *sopher* s'entoura d'hommes pieux et capables, comme lui sans doute de la race sacerdotale. Après les avoir préalablement préparés, Esdras les envoie dans différentes parties du pays pour enseigner le peuple dans la loi de Dieu (Esd. VII, 25, Néh. VIII, 8, 13). Témoins de ce qui s'était passé dans la solennelle circonstance où, devant le peuple assemblé, Esdras avait fait la lecture de la loi, ces hommes, compagnons d'œuvre du réformateur, purent apprendre de quelle manière ils devaient remplir la mission qui leur était confiée : après avoir invoqué le nom de l'Éternel, faire la lec-

ture de la loi distinctement, en indiquer le sens et exiger que, dans toutes ses actions, le peuple se conforme aux prescriptions de cette loi (Néh. VIII). C'est ainsi que les choses se passèrent à Jérusalem, et nul doute que, sous la double influence du grand *sopher* Esdras et du pieux gouverneur Néhémie, l'exemple donné dans cette réunion ne devint la règle pour de semblables assemblées en tout autre lieu. Rien n'est plus vraisemblable; toutefois, nous n'avons aucune preuve historique à citer à l'appui. La date d'origine des synagogues est beaucoup trop incertaine pour que nous considérions ces maisons de prière comme se rattachant immédiatement à la réunion modèle présidée par Esdras à Jérusalem. Mais il n'est pas possible de supposer que l'exemple donné par Esdras et ses compagnons resta un fait isolé, dont la durée ne dépassa pas l'époque de ces réformateurs. Il est bien plus rationnel d'admettre que ce groupe d'hommes, chargés d'enseigner le peuple et de veiller au maintien de la loi, se perpétua dans la suite; les besoins d'ailleurs étant toujours les mêmes. Que ces hommes aient dès le début constitué ce haut corps enseignant, ce collége de science religieuse, désigné sous le nom de *Grande Synagogue*, ayant les attributions et l'autorité que la tradition lui assigne, voilà ce qui est très discu-

table. Mais arrivât-on à se convaincre qu'il n'y a là qu'une pure fiction, l'existence depuis Esdras d'un corps ecclésiastique quelconque n'en resterait pas moins la chose la plus vraisemblable, d'après ce que nous savons de l'histoire de la communauté juive après l'exil. C'est évidemment à ces éléments historiques que se rattache tout ce qui nous est raconté de cette classe de *sopherim rischonim* ou *scribæ priores*, auxquels sont attribués les premiers travaux critiques sur le texte hébreu, et dont la date d'origine peut bien être celle de la réorganisation du culte sous Esdras et Néhémie en 445, et l'époque de sa fin, avec le dernier de ses membres, Simon le Juste, l'année 291 avant Jésus-Christ. Ces hommes n'ont rien écrit; ils enseignaient en parlant et confiaient à la mémoire de zélés disciples leur doctrine et leur science sous forme d'aphorismes ou de courtes sentences faciles à retenir.

D'après la *Mischna*[1], « les hommes de la Grande Synagogue dirent trois paroles : Soyez circonspects dans le jugement, formez beaucoup de disciples et faites une haie autour de la loi. " Cette sentence nous donne évidemment à comprendre que l'activité des *Sopherim* dut porter tout parti-

[1] *Pirké aboth* (sentences des Pères), I, init.

culièrement sur l'administration de la justice, l'instruction publique et la littérature religieuse ; ce qui est très-vraisemblable. Nous n'avons à nous occuper que de ce dernier point, le seul qui se rattache directement à notre sujet.

On ne saurait mettre en doute la participation d'Esdras et de ses collègues à la formation de notre canon ; mais, comme nous l'avons dit, il paraît impossible d'en rapporter la clôture à leur temps. Le recueil s'est formé progressivement et a été clos par les *Sopherim* d'une époque postérieure à celle d'Esdras. C'est à ceux-ci que nous appliquons cette parole du Talmud : „Ces hommes nous ont transmis la loi, les prophètes et les hagiographes unis en un (volume)[1].“ D'après la même source, ils seraient les auteurs de la rédaction par écrit des livres d'Ézéchiel, des douze petits Prophètes, du livre de Daniel et de celui d'Esther[2]. Ils auraient aussi disposé les livres canoniques dans un ordre qui diffère beaucoup de celui où ils se trouvent présentement[3]. Mais nous n'avons point à nous occuper de ces détails qui appartiennent surtout à la discussion sur l'histoire du

[1] *Baba bathra*, 13 b., 15 a.
[2] Ibid., fol. 15.
[3] Ibid., fol. 14.

canon. Nous ne les rappelons ici que comme des jalons placés sur notre route et qui nous aident quelque peu à nous reconnaître dans la voie si obscure que nous parcourons. En effet, il résulte de ces données traditionnelles que, dans la période comprise entre Esdras et Simon le Juste, on s'est activement occupé de la littérature sacrée, dont toutes les parties reconnues authentiques ont été recueillies et méthodiquement classées d'après des principes de critique particulièrement propres aux hommes de ce temps-là.

Que la date de la mort de Simon le Juste, et avec lui celle de la fin de la Grande Synagogue, soit l'an 291 ou 199 avant Jésus-Christ, selon qu'on admet qu'il était fils d'Onia Ier ou d'Onia II, peu importe pour le moment. D'après le Talmud, la mort de Simon marque le terme des travaux littéraires des *Sopherim rischonim* ou *scribæ priores*, et la seule chose dont nous ayons présentement à nous occuper est d'examiner ce que la tradition nous rapporte de la nature et de l'étendue des travaux des *Sopherim* sur le texte des manuscrits sacrés.

IV

Avant d'entrer dans le labyrinthe où nous allons nous engager, dressons l'itinéraire que nous nous proposons de suivre, et notons les points principaux qui doivent fixer notre attention. Deux voies s'ouvrent devant nous : l'une connue depuis longtemps, d'un parcours facile, incontestablement la plus courte, et pour cela suivie par le plus grand nombre toujours pressé d'arriver. C'est la voie d'une tradition qui prend sa source dans les écoles juives et dans laquelle s'engagea la Réformation, surtout depuis le dix-septième siècle, sous l'influence du principe poussé à l'extrême de la perfection absolue du canon des Écritures. L'autre, la voie de la critique, est un sentier encore bien étroit et d'un accès difficile que se frayent lentement et à grand'peine quelques esprits, hardis parfois jusqu'à la témérité, à travers le domaine de la littérature sacrée et celui de la littérature rabbinique, cherchant pour leur foi une base plus ferme que ne l'est celle d'une tradition le plus souvent dépourvue de toute preuve authentique.

Nous suivrons ces pionniers de la science,

choisissant ainsi le chemin le plus long et le plus difficile, mais en même temps le plus sûr pour arriver au but que nous nous proposons d'atteindre, la vérité historique.

Dans cette voie, la première question qui se présente à nous est celle-ci : Dans quel état de conservation se trouvaient les manuscrits à l'époque où les premiers *sopherim* (scribes) les recueillirent pour en former notre canon?

Ainsi formulée, cette question donne évidemment à entendre que nous croyons qu'avant ce moment les manuscrits ont pu éprouver certains accidents. Telle est en effet notre conviction ; car du moment qu'il est impossible de prouver l'existence d'un recueil des livres saints avant et pendant l'exil, et que la conservation de ce recueil a été confiée à des hommes animés de l'esprit d'inspiration, nous ne pouvons, en dehors de ces deux conditions, nous représenter les manuscrits autrement que dispersés en divers lieux, et par cela même exposés à souffrir des dommages auxquels d'ailleurs ils ont si peu échappé que les traces s'en laissent encore apercevoir aujourd'hui.

Lorsqu'à la fin du siècle dernier l'helléniste français d'Ansse de Villoison découvrit à Venise le commentaire sur l'*Iliade*, appelé depuis le

scoliaste de Venise, le monde savant s'émut à la vue des nombreuses vicissitudes par lesquelles avait passé le texte d'Homère, dont ce livre nous donne l'histoire de cinq siècles seulement, de l'époque d'Alexandre à celle des Antonins. En présence de ce vaste recueil de variantes, de corrections, de remaniements de texte, de commentaires et de conjectures de toutes sortes, on fut à même de constater matériellement l'étendue du dommage que le temps, et surtout la main de l'homme, ont fait subir à certains manuscrits. Dans l'étude de l'archéologie, cette découverte marque le point de départ d'une véritable révolution, qui jusqu'à nous n'a cessé de grandir. S'attaquant tout d'abord, avec Wolf et son école, à la littérature du monde païen, après des succès peu inquiétants dans ce domaine, la nouvelle critique se porta avec la même ardeur sur les documents bibliques, pour les traiter d'après les mêmes méthodes appliquées aux textes des auteurs grecs et latins. Au fond ce n'était que la reprise de la lutte, qui sur ce sujet avait tant agité le dix-septième siècle. Les in-folio des Buxtorf, des Cappel, des Morin et de beaucoup d'autres étaient encore là, comme les armes en faisceaux de deux corps d'armée jouissant d'un temps d'armistice, ou plutôt comme des armes

abandonnées sur un champ de bataille après une lutte qui n'eut rien de décisif, et qui dut cesser faute de combattants, c'est-à-dire faute d'hommes capables de la soutenir dans des temps qui, d'ailleurs, devenaient chaque jour moins favorables à la science. — On trouve, sans doute, très naturel que dans le cours des siècles les textes de la littérature païenne aient subi de pareilles altérations: c'était, dit-on, inévitable. Mais ceux que cela touche peu, parce qu'il s'agit de littérature profane — qui comme telle, à leur avis, n'est point l'objet d'une protection providentielle — peuvent constater que les manuscrits de nos livres saints n'ont pas entièrement échappé à de pareils accidents.

On dira peut-être qu'entre le texte de la littérature sacrée et celui d'un livre d'Homère, par exemple, la différence est à tous égards trop grande pour que nous soyons autorisés à croire que l'un a dû nécessairement avoir le sort de l'autre. Mais cette objection ne nous oblige qu'à une observation plus stricte des lois de l'analogie. Pour cela nous en appelons à l'histoire du texte du Nouveau Testament, ce que nous en connaissons nous laisse assez voir ce qu'a dû être celle du texte de l'Ancien, dans ces temps si reculés et bien autrement défavorables que ceux

par lesquels ont passé les manuscrits de la nouvelle alliance.

Le plus ancien de ces manuscrits[1] est aussi, dit-on, le plus fautif de tous ceux que nous possédons. „Sans parler d'un grand nombre de „pages devenues excessivement pâles à la suite „de tant de siècles, dit Tischendorf, la plus „grande difficulté fut de rétablir tous les passages „du texte original qui avaient été altérés par „d'anciens correcteurs. Ces passages sont si „multipliés que sur quelques-unes des trois cent „quarante-six feuilles il s'en rencontre plus de „cent. La diversité des écritures de ces change„ments, qui remontent cependant à plus d'un „millier d'années, fait reconnaître l'œuvre de „six correcteurs au moins dont souvent l'un a „corrigé dans son sens les corrections de l'autre.“ Un peu plus loin il parle de „milliers et de „milliers d'anciennes corrections[2].“

Comme on le voit, les atteintes portées par le temps, et surtout par la main de l'homme, au texte de ce manuscrit du Nouveau Testament

[1] Le *sinaiticus* découvert par Tischendorf et qui est de la première moitié du IVe siècle.

[2] *Terre sainte*, par Constantin Tischendorf, p. 101, 102, 307.

ressemblent assez à celles que nous remarquons dans le texte d'une œuvre profane.

Dira-t-on que l'analogie est incomplète, nos manuscrits du Nouveau Testament n'étant que des copies assez tardives, faites et conservées en dehors des garanties de cette inspiration que l'intervention d'Esdras, assisté des prophètes de son temps, assurait à l'œuvre de la formation du canon hébreu? Mais en raisonnant ainsi, on ne fait que déplacer la difficulté qui subsiste dans toute sa force, si elle ne se trouve même aggravée; car si nous venons à découvrir que dans son état actuel le texte porte des traces de détériorations, celles-ci n'ayant pu se produire qu'après la clôture du canon auraient pour auteurs des hommes qui ont pu se tromper indéfiniment, se trouvant en dehors de l'esprit d'inspiration qui, dit-on, aurait si merveilleusement préservé leurs devanciers.

Mais, laissons ces considérations générales et arrivons à l'étude des faits. Dans un prochain article, nous examinerons si les *sopherim* nous ont transmis le texte tel qu'ils le trouvèrent; mais, dès maintenant nous sommes à même de constater que bien longtemps avant eux ce texte avait souffert, et que sur plusieurs points ces hommes n'avaient de leur temps aucun moyen

de l'amender, en supposant qu'ils se fussent sentis libres de le faire.

Dans les manuscrits qui formèrent le canon se trouvaient *des lacunes* parfois considérables, *des passages dont le texte a tellement souffert qu'on n'en peut tirer aucun sens intelligible, des variantes* innombrables *et des altérations* dans les morceaux répétés, des *interpolations*, enfin *des corruptions orthographiques* sans nombre, résultant de la négligence ou de l'ignorance des copistes.

Que n'a-t-on pas dit dans la Synagogue et dans l'Église pour atténuer, pour justifier même de pareils accidents ! Mais les faits parlent plus haut que toutes les hypothèses imaginées pour les expliquer au profit d'une théorie préconçue.

V

1° *Les lacunes.* — La question des lacunes dans les documents bibliques nous arrêterait longtemps, si nous consentions à discuter à fond la théorie imaginée à ce sujet par la critique dogmatique qui prétend en avoir trouvé l'explication. Nos adversaires ne contestent pas qu'il y ait des lacunes dans l'historiographie hébraïque ; mais ils prétendent avoir trouvé si complètement

l'explication de ce fait, qu'ils s'en contentent, au point de nous refuser le droit d'en chercher une autre. A nos yeux cette théorie n'a pour appui qu'une pure hypothèse, qui n'a pas même pour elle l'avantage de la vraisemblance.

Cette théorie peut se résumer ainsi : „les documents bibliques n'ont en vue que le côté religieux du peuple et ne rappellent de son histoire que les traits ayant un caractère théocratique. Là où l'histoire se tait ou est incomplète, c'est que là, de fait, l'idée théocratique a été repoussée à l'arrière-plan par des éléments étrangers, signalés dans l'histoire biblique en passant et comme quelque chose de fortuit. Il y a alors lacunes dans l'historiographie comme dans l'histoire elle-même ; car l'histoire du peuple de l'alliance cesse comme telle par suite de la position particulière dans laquelle se trouve ce peuple. C'est ainsi que les périodes du séjour en Égypte et à Babylone sont traitées très brièvement, car c'est Canaan qui est le terrain propre à la théocratie, et en dehors de ce terrain le peuple cesse historiquement d'exister. C'est par la même raison que la période des Juges et celle des règnes de certains rois ne sont visiblement que des esquisses incomplètes“. [1]

[1] Hævernick, *Einl.* I. 2, § 173. Kurtz, *Gesch. des alten Bundes*, II, 20.

C'est très bien imaginé, mais il faudrait des preuves à l'appui de ce raisonnement, qui en leur absence n'a que la valeur d'une hypothèse. Car dire que les lacunes dans les récits ne peuvent avoir pour cause que le manque d'intérêt théocratique dans la vie du peuple à ce moment, c'est, en l'absence de tout document, affirmer ce qu'on ne sait pas, et chercher à soutenir une idée préconçue à l'aide d'une hypothèse qui manque dans bien des cas de vraisemblance. En effet, à la lecture, par exemple, des premiers chapitres du livre de l'Exode commençant par ces mots : *Et voici les noms*, etc., tout lecteur non prévenu et d'un esprit quelque peu critique sent que les événements, qui sont là racontés, laissent supposer une foule de choses du plus haut intérêt théocratique qui ont dû se passer dans cette longue période de près de 400 ans, qui sépare le dernier chapitre de la Genèse du premier du livre de l'Exode. Nous faisons la même remarque à propos de la lacune relative au temps de l'exil à Babylone, parce qu'il nous paraît impossible d'admettre que le peuple de l'alliance, dépositaire des oracles divins, du jour où il fut transporté sur la terre étrangère, vécût d'une vie tellement dénuée d'intérêt théocratique, qu'on doive expliquer par une interruption de rapports entre

le peuple et son Dieu cette lacune de plus d'un demi-siècle que présentent ici les documents bibliques. Nous avons d'ailleurs sur cette époque les témoignages immédiats du ministère d'Ézéchiel en Assyrie, ceux du livre de Daniel, d'un certain nombre de psaumes du temps de l'exil, et de la seconde partie d'Ésaïe, du moins pour ceux qui reconnaissent qu'elle est de ce temps-là. Nous voyons par ces données qu'il exista chez les transportés un foyer de vie religieuse remarquable. Jamais les âmes pieuses de l'ancienne alliance ne se sont élevées plus haut dans le sentiment de la confiance en Dieu, de la foi en ses promesses et dans la pratique d'une piété plus suave et plus spirituelle que les hommes religieux vivant à Babylone, tels que certains psaumes du temps nous les font connaître.

En présence de ces témoignages on n'a pas le droit de supposer que cette période ne présente aucun intérêt théocratique. Ici encore l'hypothèse manque de vraisemblance ; car, à tout ce que nous venons de dire, on peut ajouter cette considération que par suite de la faculté d'assimilation bien connue qui la caractérise, la race israëlite aurait infailliblement trouvé sa ruine au double point de vue national et religieux, si Dieu n'eût veillé d'une manière toute particulière

à la conservation de son peuple dans un pareil milieu.

Il est vrai que dans leurs récits les historiens hébreux semblent parfois supprimer à dessein certains détails qui, à leur point de vue, ne présentent pas un intérêt directement théocratique.[1] Il y a alors des raisons de croire que ces missions sont intentionnelles; mais nous ne saurions donner à cette manière de voir toute la portée qu'on lui prête lorsque par elle on prétend expliquer d'une manière satisfaisante toutes les lacunes que nous remarquons dans les récits bibliques. Les faits en question sont loin d'être tous analogues, et rationnellement nous ne sommes point obligés de les rapporter à une seule et même cause. On comprend que dans la biographie d'un roi impie l'historien supprime bien des détails privés d'intérêt théocratique, comme par exemple pour Manassé dont le long règne de 55 ans est résumé dans quelques versets 2 Rois XXI, 1-18; mais il n'y a aucune analogie entre ce cas et celui que nous présente l'histoire d'Israël au désert, dont une période de 38 ans est entièrement omise, lacune énorme dans laquelle disparaît toute trace historique du peuple hébreu,

[1] Cf. Herzog, *Encykloped*, p. 53.

Nomb. XX, 1-22, 26; XXXIII, 38. Les raisonnements — et ils sont nombreux — par lesquels on cherche à expliquer ce que ce fait a de vraiment embarrassant, ne sont que des hypothèses plus ou moins arbitraires dans l'examen desquelles nous ne pouvons entrer en ce moment.

Pour nous la question se pose ainsi : une période de 38 ans sur 40, dans les circonstances où étaient alors les Hébreux, n'a pu être à ce point dénuée d'intérêt qu'il ne s'y trouve aucun fait digne d'être rappelé. Ou les tribus, durant tout ce temps, ont mené une vie paisible, et alors elles se trouvaient dans les circonstances les plus favorables au développement de leur vie intellectuelle et religieuse ; ou bien elles ont eu à soutenir de longues guerres contre les peuples dont elles se rapprochaient. Dans l'un et l'autre cas le plus puissant intérêt théocratique n'a cessé d'exister et a dû produire des effets non moins dignes de l'histoire que ceux que nous trouvons consignés dans la portion du récit qui nous a été conservée.

Comprend-on qu'un historien, se proposant un but aussi élevé que l'est celui du rédacteur du livre des Nombres, sans transition aucune, sans un mot d'avertissement, nous transporte brusquement du commencement de la troisième année

du voyage dans le désert à celui de la quarantième année après le départ d'Égypte? Dire, comme on le fait habituellement, que les choses sont ainsi parce qu'il n'a pas plu à Dieu de nous faire connaître cette portion de l'histoire de son peuple, *sic placuit Domino, dicere plura nefas*, c'est se laisser emporter par l'esprit de système loin du terrain de la critique historique, en imaginant, pour les besoins de sa propre cause, une théorie qui a contre elle toutes les lois de la vraisemblance.

Quant à nous, nous croyons faire acte de respect envers les Écritures en nous abstenant de prêter à Dieu des intentions qu'il ne nous a pas fait connaître, et en acceptant le texte tel qu'il se présente; ici, par exemple, avec une lacune évidente qui nous enlève une période de 38 ans de l'histoire de la théocratie. Cet état de choses, nous ne pouvons l'expliquer qu'en admettant que les documents originaux employés par les écrivains postérieurs à Moïse étaient incomplets ou altérés par le temps au moment de la dernière rédaction de notre récit. C'est d'après ce principe que nous jugeons tous les cas analogues à celui-ci. Ces cas sont trop nombreux pour que nous en entreprenions ici l'examen. Un travail, par exemple, sur les lacunes que présentent les

livres des Juges, de Samuel et des Rois exigerait à lui seul plusieurs articles.

2° *Passages dont le texte a souffert au point d'être inintelligible.* — Quel sens peut-on tirer d'un texte tel que celui de 1 Samuel XIII, 1? Mot à mot voici ce que nous trouvons : *fils d'an Saül dans son régner, et deux ans régna sur Israël.* Cela ne veut rien dire, parce que nous avons ici un texte qui a souffert, une partie des mots s'est perdue. Il en est de même de 2 Sam. V, 8 : *Et David dit en ce jour : Quiconque battra les Jébusites et s'avancera jusqu'au canal, et les boiteux et les aveugles haïs de David...* Qu'arrivera-t-il? Nous l'ignorons, la phrase restant suspendue, tronquée qu'elle est sans doute par le temps ou par la négligence d'un scribe ; comme 1 Chron. IV, 17 : *et les fils d'Esdras : Jether et Méred et Épher et Jalon... et elle conçut*, etc., le sujet du verbe a disparu ; ou bien encore dans le même livre, chap. VI, v. 61 (Héb. 46): *Et aux enfants de Kéhath qui restaient* (*on donna*) *de la famille de la tribu de la moitié de la tribu de la moitié de Manassé, par le sort dix villes.* C'est à n'y rien comprendre. Je ne connais pas dans les livres historiques de portion aussi difficile à traduire que les chapitres VI et VII du premier livre des Rois, comprenant le récit de

la construction et de l'ameublement du Temple. C'est à défier qui que ce soit de tirer de ce texte quelque chose de compréhensible. La vraie architecture et les décors de ce bâtiment sont encore à trouver. L'obscurité du texte tient sans doute principalement à la nature même de la langue hébraïque, qui ne se prête pas aux descriptions artistiques, mais aussi à l'état matériel où se trouve présentement notre texte. Il est sans doute arrivé aux copistes quelque chose de semblable à ce qui se passe de nos jours chez la majorité des lecteurs de cette portion des Écritures. Cette longue et minutieuse description architecturale n'est pas de nature à exciter chez eux un bien vif intérêt, et ils se sentent volontiers libres de passer devant cette accumulation de détails très obscurs sans prendre la peine d'appliquer la mesure d'attention qu'il faudrait y apporter pour se faire une idée juste de ce que veut dire l'écrivain. C'est sous une semblable impression que paraissent avoir agi les copistes, et leur œuvre porte de nombreuses traces de leur inattention. On ne saurait, en effet, attribuer à une autre cause l'état d'un texte comme celui, par exemple, de 1 Rois VII, 18. Littéralement voici ce qu'il dit : *Il fit les colonnes et deux rangées à l'entour sur le premier réseau pour couvrir les*

chapiteaux qui (étaient) sur le sommet des grenades, et il fit ainsi au second chapiteau. Qu'on se représente ce que donne un pareil ajustement, c'est le meilleur moyen de s'assurer que le texte primitif n'a pu être rédigé en ces termes. Aussi, pour présenter quelque chose d'intelligible, chaque traducteur prend-il la liberté de corriger ce texte que par là il déclare fautif ou corrompu, puisqu'il ne peut le rendre tel qu'il est. Encore ici parvient-on à composer une phrase intelligible mettant les mots dans un autre ordre; mais dans certains cas cela n'est pas même possible, car sous leur forme actuelle les mots sont autant de hiéroglyphes indéchiffrables. Ainsi, 2 Sam. XXIII, 8, ces mots : *hou adino ha-etzeni*, les rendrons-nous comme les Septante par *Adinon l'asonien*, ou avec la Vulgate par : *ipse est quasi tenerrimus ligni vermiculus* (!), ou enfin, pour abréger, avec la généralité des traducteurs modernes par : *Celui-ci brandissait son épée?* Les deux premières versions sont ridicules, mais comment prouverait-on que la dernière est plus rationnelle? Ce n'est pas par une étude plus approfondie du texte, puisque, quoi qu'on fasse, on n'en peut rien tirer; mais c'est à l'aide du passage parallèle, 1 Chron. XI, 11, qui nous présente une meilleure leçon et nous montre ainsi combien le

texte de Samuel a souffert. Le savant Kennicott, frappé de l'enseignement qui ressort de l'examen de ces deux passages parallèles, et pressentant que le texte de l'Ancien Testament pouvait bien avoir eu le même sort que celui du Nouveau, entreprit sur-le-champ sa grande œuvre de revision de tous les manuscrits hébreux qu'il put atteindre personnellement ou avec le concours de quelques savants collaborateurs.

Nous nous bornons à ces quelques passages des livres historiques pour limiter notre tâche aux dimensions qu'il convient de donner à notre travail. A lui seul le livre des Psaumes nous fournirait l'occasion d'un long travail, car le texte de ce recueil a particulièrement souffert. Et cela se comprend, comme livre d'hymnes cette portion des Écritures était d'un usage fréquent, par cela même plus souvent transcrite qu'aucune autre, et surtout par des hommes à même de s'acquitter de cette tâche en partie de mémoire, tellement le contenu du livre leur était familier. Notons également que le livre des Psaumes appartenant à une catégorie, celle des *Ketoubim*, qui ne prit place dans le canon qu'en seconde ligne, ne fut pas l'objet des mêmes soins que les scribes apportaient à la conservation du texte de la *Thorah* ou de la loi.

3° *Variantes et altérations dans les morceaux répétés.* — Nous avons déjà traité ce sujet plus haut;[1] nous devons y revenir ici en l'envisageant sous une autre face. Il est tout aussi impossible de nier l'existence des variantes que celle des lacunes dans le texte hébreu; sur ces points fondamentaux les adversaires sont d'accord; mais ils cessent de l'être dans l'explication d'un pareil état de choses.

Suivant la théorie théopneustique du dix-septième siècle qui est allée en se perfectionnant jusqu'à nos jours, l'inspiration non seulement préservait les écrivains sacrés de toute erreur, mais encore les mettait en état d'user d'une grande liberté dans la manière de présenter les faits.

Les différences que nous remarquons entre les narrations des mêmes événements relatés dans des livres d'époques différentes, proviennent du point de vue spécial où se place chaque écrivain, et la différence du but particulier que chacun s'est proposé explique la diversité dans la tractation d'un même sujet. Voyons ce que vaut ce raisonnement appliqué à certains points signalés par la critique. — Dans la transcription

[1] Cf. Première partie, § III.

d'une généalogie il ne peut être question pour l'écrivain de traiter un sujet d'un point de vue particulier, mais seulement de copier exactement des détails qui ne sont pas matières à dissertation, puisqu'il s'agit d'une énumération de noms invariables appartenant définitivement à l'histoire. Si, par exemple, d'après Genèse, XLVI, 12, au moment de la descente en Égypte, les enfants de Juda étaient : *Her*, *Onan*, *Scéla*, *Pharez* et *Zara*, personne, et encore moins quelqu'un d'inspiré, n'a le droit d'altérer ce document primitif sous prétexte de le traiter à un point de vue particulier. Mais alors comment devons-nous expliquer la profonde divergence que nous constatons entre ce catalogue de noms d'après la Genèse et celui que nous donne l'auteur de 1 Chron. IV, 1, nous disant que les fils de Juda furent : *Pharez*, *Hetsron*, *Carmi*, *Hur et Sçobal* ? Nous avons bien le nombre d'enfants, mais pourquoi pas les mêmes noms, puisque dans les deux catalogues il s'agit du même père ? Notons de plus que la difficulté augmente dans la proportion du nombre de fois que les morceaux se répètent. Ainsi pour Benjamin, Genèse XLVI, 21, ses fils étaient *Bélah*, *Békar*, *Ascebel*, *Guéra*, *Nahaman*, *Ehi*, *Ros*, *Muppim*, *Huppim* et *Ard*. Le rédacteur du livre des Nombres dressant le

catalogue des descendants de Benjamin nous donne les noms suivants : *Bélah*, *Asçbal*, *Ahiram*, *Scephupham* et *Hupham*, cinq noms au lieu de dix, et sur ce nombre réduit deux seulement qui correspondent incontestablement au premier catalogue [1]. Puis il ajoute que *Ard* et *Nahaman* étaient non pas, comme il est dit dans la Genèse, des fils de Benjamin, mais des enfants de Bélah, et ainsi des petit-fils de Benjamin, Nomb. XXVI, 38-48. Vient maintenant le rédacteur des Chroniques qui, dans un premier rapport, ne connaît que trois fils de Benjamin : *Bélah*, *Beker* et *Jédihaël*, 1 Chron. VII, 6 ; puis dans un second catalogue, VIII, 1, 2, il nous donne le chiffre du livre des Nombres, mais avec des noms nouveaux. Que conclure de cet état de choses ? N'autorise-t-il pas à penser que les auteurs de ces divers catalogues n'ont pu faire usage des mêmes documents, puisque leurs rédactions diffèrent si profondément l'une de l'autre ? En effet, il paraît impossible d'admettre que le rédacteur des Chro-

[1] Il est à croire que la *scription* des noms conservés dans le livre des Nombres n'est pas correcte. Ce nom de *Ahiram* qui ne se retrouve nulle part ailleurs peut bien être né de la confusion des deux noms *Ehi Ros;* les deux suivants correspondent à *Muppim* et *Huppim* dont l'orthographe a été altérée.

niques ait eu devant les yeux le texte de la Genèse, lorsqu'il dressa ce catalogue si divergent du document qui devait lui servir de modèle, ou bien, si à une époque ces rédactions étaient concordantes, l'état de confusion qu'elles présentent aujourd'hui ne peut provenir que des altérations que dans la suite le texte a subies. Ces exemples sont pris d'une foule d'autres dont le nombre égale celui des morceaux répétés.

Nous ne voulons pourtant pas méconnaître ce qu'il y a de vrai dans la théorie de nos adversaires, lorsqu'ils disent que les différences entre les narrations des mêmes événements proviennent du point de vue particulier où se place chaque écrivain. En effet, il est évident que le point de vue du rédacteur des Chroniques n'est pas celui des auteurs des livres de Samuel et des Rois. Les écrivains sacrés ne sont pas des instruments passifs, de simples miroirs reflétant tous les mêmes images sous les mêmes formes et les mêmes couleurs; ce sont bien plutôt des peintres intelligents, qui tout en conservant aux faits historiques les traits généraux et essentiels, leur prêtent les formes et le coloris qu'inspire à chacun sa propre individualité, influencée d'ailleurs par les mœurs, le degré de culture et les vues religieuses de son temps.

Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, tandis que pour l'auteur du second livre de Samuel la pensée qu'eut David de faire le recensement du peuple vint de l'Éternel lui-même *dont la colère s'alluma de nouveau contre Israël et incita contre eux David, en disant : va, fais le compte d'Israël et de Juda*, 2. Sam. XXIV, I; pour le rédacteur des Chroniques, cette pensée dont l'exécution devait avoir de si funestes suites pour la nation, ne pouvait avoir été suggérée au roi que par un mauvais esprit, et il formule cette impression en ces mots : *Satan se leva contre Israël et il incita David à compter Israël*, 1 Chron. XXI, 1. Les deux narrateurs relatent bien le même fait, mais, l'envisageant de points de vue différents, ils le transmettent sous l'enveloppe de leurs impressions personnelles, ce qui concorde parfaitement avec la théorie énoncée plus haut. Mais ces sortes de variantes n'appartiennent pas à l'histoire du texte et l'explication qu'on en donne, acceptable pour tous les cas analogues à celui-ci, n'est pas applicable aux exemples de l'ordre des deux premiers que nous avons cités.

Dans l'étude comparative de morceaux répétés, nous disons que les textes varient ou paraissent avoir souffert, lorsque dans la narration d'un même fait ils ne concordent pas entre eux sur ce

qui constitue le fond même du récit, soit que l'un dise le contraire de l'autre, ou seulement, par des causes quelconques, le modifie au point de l'altérer dans des parties essentielles. Par exemple, nous lisons, 1 Rois XXII, 49, 50, que Josaphat, roi de Juda, fit faire des navires de Tarscis, c'est-à-dire de forts navires, pour aller à Ophir. Achazia, roi d'Israël, demande alors à Josaphat que ses serviteurs aillent avec les siens sur les navires du roi de Juda; mais, est-il dit, *Josaphat ne le voulut pas*. Voilà qui est clair, Josaphat refuse positivement de s'associer avec le roi d'Israël. Le point saillant de ce récit c'est le refus de Josaphat de s'associer à l'impie Achazia, et si plus tard il arrivait à un historien, racontant le même fait, d'omettre ce trait de fidélité du roi de Juda, son récit se trouverait dépouillé de tout ce qui constitue l'intérêt théocratique de celui du livre des Rois. Que serait-ce donc s'il allait nous dire le contraire? C'est pourtant ce que fait le rédacteur de 2 Chron. XX, 35-37. *Josaphat*, nous dit-il, *s'associa avec Achazia pour faire des navires pour aller à Tarscis*. Il est impossible de concilier ces récits si divergents, l'essayer serait se montrer peu respectueux envers les auteurs; car il faudrait supposer que, voulant dire les mêmes choses, les deux narrateurs se sont ex-

primés de manière à faire comprendre le contraire de ce qu'ils entendaient.

Quand nous lisons au Ier livre des Rois XV, 16, 32, qu'il y eut guerre entre Asa et Baesça, roi d'Israël, *tout le temps de leur vie*, il n'est permis à personne de supposer qu'en s'exprimant ainsi l'écrivain sousentende que la guerre, comme le dit le rédacteur de 2 Chron. XV, 19, XVI, 1, n'éclata que dans la trente-cinquième année du règne d'Asa, sachant d'ailleurs, d'après 1 Rois XV, 33, que Baesça, qui règna vingt-quatre ans, était mort dans la vingt-septième année du règne d'Asa, il ne peut être question pour lui de guerre dans la trente-sixième année de ce même Asa, roi de Juda.

J'ai choisi à dessein dans le grand nombre d'exemples de ce genre qu'on pourrait citer, quelques-uns des plus frappants et qui exigent du lecteur le moins d'attention et de recherches. Si nous voulions entrer dans une étude comparée d'Esdras, de Néhémie et des Chroniques, nous y trouverions des preuves nombreuses et concluantes en faveur de notre thèse; mais nous n'oserions réclamer du lecteur la mesure de patience et d'application qu'exigerait un pareil travail, d'ailleurs hors de proportion avec une étude de ce genre. Qu'on prenne seulement la peine de comparer

Néhémie XI, 3-19 avec 1 Chron. IX, 3-17, on trouvera réunis dans ce seul morceau tous les accidents dont nous avons dit qu'étaient affectés les manuscrits au moment de la clôture du canon. Les deux écrivains veulent nous donner les noms des chefs habitant Jérusalem; mais dans l'énumération se laissent voir des différences, des altérations, des variantes orthographiques, des omissions ou des additions sans nombre. Ici la raison de la corruption du texte primitif ne suffirait pas pour expliquer cet état de choses qui ne se comprend bien qu'en admettant que les deux catalogues procèdent d'une même source, mais d'une source beaucoup plus complète et plus riche en noms que ne le sont nos présents catalogues qui en ont été librement extraits; de là l'accord dans les points principaux et les nombreuses différences dans les détails. Citons encore les listes de noms de 1 Chron. XI, 26-47 et 2 Sam. XXIII, 24-38. Évidemment le rédacteur des Chroniques qui ajoute seize noms au catalogue de Samuel finissant à *Urie*, avait sous les yeux des documents plus complets, que le rédacteur du livre de Samuel n'a pas connus; car l'intention des deux historiens est bien de donner une liste complète des hommes vaillants de David. En comparant les noms composant ces listes, il est facile de voir que les

variantes qui s'y trouvent ne sauraient provenir seulement des erreurs de copistes, très nombreuses pourtant dans ce morceau, mais aussi de l'usage de documents différents.

Si à l'époque de la clôture du canon les manuscrits eussent été dans un état de conservation aussi parfait qu'on veut le dire, d'où proviendrait donc cette foule d'accidents dont nous ne citons ici qu'une très minime partie? Ils n'ont pu naître après la clôture de notre recueil, comme nous le verrons plus tard, ils existaient donc lorsque les premiers *Sopherim* rassemblèrent les manuscrits.

4° *Corruptions orthographiques.* — Tout lecteur de la Bible, même dans une version, peut se procurer par lui-même les preuves — et elles sont innombrables — de ces corruptions orthographiques provenant en grande partie de l'ignorance ou de la négligence des copistes. Nous ne parlerons ici que d'un petit nombre de celles qui ont pour conséquence de fausser le sens du texte, et par là de nous induire dans des erreurs plus ou moins graves. C'est ainsi que nous ne pouvons nous faire qu'une fausse idée de la structure extérieure du Temple si nous acceptons à la lettre ce texte de 2 Chron. III, 1, d'après lequel nous devrions nous représenter ce bâtiment de 20 coudées de large et de 30 de haut, 2 Rois VI, 2, avec

un portique également de 20 coudées de large, mais d'une hauteur de 120 coudées. Ce ne sont pas là les dimensions d'un portique pour un tel édifice, mais celles d'une tour dont la hauteur, sans proportion avec l'ensemble du bâtiment, est d'un effet monstrueux. C'est pourtant d'après cette donnée des Chroniques que nous devrions faire nos dessins du Temple, puisque le livre des Rois ne nous parle pas de la hauteur de son portique ; mais c'est ce que personne n'oserait faire, tellement l'erreur est évidente à chacun. En quoi consiste-t-elle? Probablement dans le simple déplacement d'une lettre : si dans le mot *ammoth*, *coudées*, on met l'*aleph*, qui est en tête, après le *mem* on a *méoth* signifiant *cent* qui avec le nom de nombre suivant, *esrim*, nous donne *cent vingt*, au lieu de *vingt coudées*. C'est une conjecture, sans doute, mais qui n'est pas sans vraisemblance et même sans précédent, car le scribe d'Ézéchiel XLII, faisant l'erreur inverse, a copié *ammoth*, *coudées* au lieu de *méoth*, *cent*. En tout cas, si cette conjecture n'est pas la meilleure, il faut en faire une autre; puisque sous sa forme actuelle notre texte n'est pas acceptable. C'est par une semblable inadvertance que le copiste de 2 Chron. IX, 4, nous mettrait dans un grand embarras sur un détail de la maison de Salomon, si nous n'avions

que son texte fautif. Dans ce passage il est dit, que la reine de Séba vit la sagesse de Salomon et la maison qu'il avait bâtie.... *et sa montée par où l'on montait à la maison de l'Éternel*. D'après cela il y aurait donc eu une voie conduisant du palais du roi au Temple. Les explorateurs en Judée auraient grand tort de tenir compte de ce texte en vue de recherches à faire à Jérusalem, car très certainement l'auteur du récit n'a point écrit ce que lui fait dire l'inadvertance d'un copiste. La leçon authentique se trouve 1 Rois X, 5 : *Olatho — son holocauste qu'il offrait dans la maison de l'Éternel*. Ce mot, l'inattention d'un copiste l'a défiguré en *aliatho*, qui ne signifie pas même ce qu'on lui fait dire en français. Le nom *aliha* veut dire *une chambre haute*, *cubiculum superius* et nulle part *une montée*, qui se dit *maaléh*, Néh. XII, 37.

Mais voici qui est encore plus évident. Il est dit, en parlant de la mer d'airain, qu'*elle était entourée par-dessous d'une ressemblance de bœufs, tout autour, 10 par coudée*, 2 Chron. IV, 3. Or comme la mer avait 30 coudées de circonférence, c'est donc un cordon de 300 *ressemblances de bœufs* qui l'entourait. Est-ce avec un pareil ornement que nous nous représentons la mer d'airain? Non, mais avec celui que lui donne l'auteur du livre des Rois et qui est bien celui qu'elle avait : *Elle*

était, dit-il, *entourée de concombres* au-dessous de son bord tout autour, *10 par coudées*, 1 Rois VII, 24. C'est-à-dire que le scribe des Chroniques qui avait devant les yeux *pecaïm*, *des concombres*, a lu *becarim*, *des bœufs*. Les livres des Chroniques, en particulier, sont parsemés de ces sortes de corruptions de texte résultant de l'inattention des copistes. La distraction de celui de 1 Chron. VI, 28 (Héb. 13) est par trop grande lorsqu'il écrit : *Les fils de Samuel, le premier-né, Vasceni et Abija*, car, comme le dit 1 Samuel VIII, 2, le premier-né était Joël, — *vehaschéni*, c'est-à-dire, *et le second*, Abija. Ainsi, à propos de trois mots, le copiste fait trois fautes : il supprime un nom, *Joël*, qu'il rappelle pourtant au ℣ 34 (Héb. 18), il prend pour un nom propre un adjectif qui n'a nullement la forme d'un nom, et invente une conjonction qui grammaticalement ne peut exister devant le nom *Abija*.

C'est surtout dans les noms de nombre que de semblables accidents se produisent le plus fréquemment, et les erreurs qui en résultent sont parfois si extraordinaires qu'on ne se les explique guère autrement qu'en admettant que les nombres dans les anciens manuscrits s'écrivaient par des chiffres ou par des lettres ayant la valeur de chiffres. Les langues sémitiques présentent, en

effet, cette double manière d'écrire les nombres; mais si l'on trouve des exemples incontestables d'un système de chiffres sur les médailles phéniciennes et sur les inscriptions de Palmyre, c'est en vain qu'on chercherait quelque chose de semblable dans notre écriture hébraïque. Il est plus que probable que les Hébreux n'ont point fait usage de l'écriture en chiffres proprement dite, mais seulement des lettres ordinaires de leur alphabet, auxquelles ils donnaient une valeur numérale. Notre texte biblique ne nous en offre aucun exemple, il est vrai, mais il serait difficile de soutenir le contraire, au moins pour la période après l'exil; car non seulement les corruptions si fréquentes des noms de nombre ne s'expliquent bien que par cette supposition, mais de plus, les médailles asmonéennes nous prouvent que l'usage d'écrire les nombres au moyen des lettres de l'alphabet était pratiqué au moins chez les Juifs de ce temps-là.

Il est impossible, dis-je, d'expliquer autrement les erreurs dont nous parlons. Je n'en relèverai qu'un très petit nombre. — Combien d'années de famine Nathan proposa-t-il à David? D'après 2 Sam. XXIV, 13, *sept*, *schëba*, mais d'après 1 Chron. XXI, 12, *trois*, *schalosch*. Supposons que ce dernier nombre soit la leçon primitive, s'il était

écrit en toutes lettres on comprend difficilement qu'un scribe en altère l'orthographe au point d'en faire *schéba*, ou, dans le cas contraire, de faire de *schéba*, *schalosch*. Mais qu'on se représente le nombre des Chroniques écrit avec la lettre qui signifie *trois*, c'est-à-dire *guimel*, rien de plus facile que de la confondre avec celle du nombre *sept*, *zaïn*, surtout dans un texte écrit sans intervalles entre les mots.

D'après 2 Rois XXIV, 8, Joïakin était âgé de *18 ans*, *schemonéh esréh*, quand il monta sur le trône; mais d'après 2 Chron. XXXVI, 9, il était âgé de *8 ans*, *schemonéh*. Cette grosse erreur ne peut venir que de la manière dont s'écrivait en lettre le nombre *dix*, savoir par *jod*, la plus petite lettre de l'alphabet et pour cela la plus facile à perdre de vue.

Dans nos versions modernes on commence à prendre la liberté de corriger quelques-unes de ces fautes par trop évidentes. C'est une sage précaution, qui a pour effet d'enlever certaines pierres d'achoppement contre lesquelles peuvent se heurter des âmes simples ou des esprits malveillants. Il est à désirer que ce travail de correction soit fait d'une manière plus complète, et qu'on se hâte de faire disparaître des fautes du genre de celle-ci : Nous lisons 2 Chron. XXII, 2

qu'*Achazia était âgé de 42 ans* quand il monta sur le trône; or, son père Joram était âgé de *32 ans* quand il fut appelé à la royauté, et il mourut après un règne de *huit ans*, c'est-à-dire à l'âge de 40 ans, 2 Chron. XXI, 20; comment son fils pouvait-il à ce moment être âgé de 42 ans? Cette faute monstrueuse est d'autant plus facile à corriger que la véritable leçon nous est donnée 2 Rois VIII, 26 : *Achazia*; y est-il dit, *était âgé de 22 ans quand il régna*. Le nombre vingt s'écrie avec la lettre *caph*, très facile à confondre avec la lettre *mem* représentant le nombre quarante; de là l'insigne bévue du copiste des Chroniques, qui ne s'est pas même aperçu qu'il faisait un fils plus vieux que son père.

Nous ne voulons pas insister plus longtemps sur ces détails, qu'il nous serait si facile de multiplier. Les exemples cités suffisent à eux seuls pour nous prouver qu'avant la formation du canon les manuscrits hébreux ont souffert, et qu'à l'époque où les premiers *Sopherim* les recueillirent, ils présentaient des accidents semblables à ceux que nous constatons dans les manuscrits du Nouveau Testament. De même qu'à la fin du quatrième siècle, les docteurs chrétiens voulant former un recueil des écrits de l'époque apostolique, durent rassembler les meilleures copies des originaux

qui n'existaient plus, de même Esdras, et surtout ses successeurs, composèrent le canon de l'Ancien Testament des documents jusqu'alors épars, et qui n'étaient aussi que des copies bien des fois renouvelées des originaux disparus depuis longtemps.

C'est à la perte des originaux et au travail répété de la copie que sont dûs, pour l'immense majorité, les accidents dont sont affectés les manuscrits de l'Ancien Testament, comme ceux du Nouveau; nous pouvons l'affirmer, preuves en main, pour ces derniers; mais si, pour le texte hébreu, le fanatisme rabbinique nous a enlevé tout moyen de fournir une preuve semblable, la scrupuleuse fidélité des premiers *Sopherim* et de leurs successeurs nous procurent la même certitude quand nous étudions, comme nous venons de le faire, le texte unique qu'ils nous ont transmis. Qu'il y eût des manuscrits altérés et corrompus au temps de la composition des Chroniques, c'est ce que Hævernick lui-même est obligé de reconnaître; et Keil, qui partage cette opinion, l'étend aux livres historiques en général[1].

C'est tout ce que nous voulons dire nous-même,

[1] In den histor. Büchern namentlich der Chronik finden sich allerdings manche unleugbare Corruptionen. *Einl.* 585. zweite Auflage.

mais en généralisant ce jugement partiel de manière à embrasser tous les manuscrits de la littérature hébraïque ; car pour tous, à l'exception de la *Thorah*, les causes d'accidents paraissent avoir été les mêmes.

[Pour la bibliographie des deux premières parties, voir l'*Appendice*, page 400].

TROISIÈME PARTIE

LA MASSORE ET LE TEXTE MASSORÉTHIQUE

Massore, massorèthe et massora, tradition, recueil de traditions ; racine chaldaïque *mesar*, livrer, transmettre, *tradere*. On appelle du nom de Massore une collection de remarques faites par les docteurs juifs, embrassant les versets, les mots, les lettres, les points-voyelles et les accents du texte hébreu de l'Ancien Testament, en vue de fixer ce texte et de le préserver de toute altération volontaire ou accidentelle.

Pour se faire une idée de la nature de cette œuvre, il faut tout d'abord se représenter le texte hébreu dépouillé de cette multitude de traits et de points dont il est parsemé. Il reste alors un texte composé uniquement de consonnes, comme l'est celui de toute langue sémitique dans son état primitif. Supprimant aussi toute espèce de divisions, tels que les chapitres et les versets, toute inscription, depuis le titre d'un livre jusqu'aux notes qu'il porte en marge, le texte alors ne pré-

sente plus qu'un canevas privé de tout accessoire, qu'un ensemble de consonnes, sans intervalles entre les mots qui se touchent tous, formant ce qu'on appelle une *scriptio continua*, ou comme disaient les rabbins du livre de la loi : un seul verset, *pasouk ekhad*. Tel était à une certaine époque l'état du texte de l'Ancien Testament. Tout ce qui dans la suite est venu s'y ajouter est du domaine de la *Massore*, et doit être considéré comme autant d'innovations dont il appartient à la critique de rechercher l'origine et d'apprécier la valeur.

I

Le texte actuel de nos bibles hébraïques, le *textus receptus*, est habituellement désigné par le nom de texte massoréthique. On commettrait une erreur en prenant cette expression dans le sens d'un texte constitué par les rédacteurs de la Massore, comme, par exemple, à propos du Nouveau Testament, nous parlons d'un texte de Griesbach ou de Tischendorf. Il ne peut être ici question de rien de semblable. Pour les auteurs de la Massore, comme pour les talmudistes, il existait de tout temps une leçon reçue, un texte fixé, d'une autorité indiscutable ; c'est ce texte

qui sert de base aux remarques massoréthiques. Les auteurs de ces notes critiques, orthographiques, exégétiques et grammaticales, de ces signes divisionnaires du texte et finalement des points voyelles et des accents, nous sont totalement inconnus. En langage rabbinique on les appelle *Baalé Massora*, maîtres de la Massore, et chez nous Massorèthes ; mais nous ignorons et le moment précis de leurs débuts et celui où leur activité prit fin. C'est dans l'ombre, dans le silence le plus complet, que se poursuivit durant des siècles ce travail gigantesque, qui ne parvint à notre connaissance qu'après avoir atteint son entière perfection.

Toutefois, nous avons lieu de croire que c'est dans la période comprise, d'une manière générale, entre le retour de l'exil et le second siècle de l'ère chrétienne que doit être cherchée l'origine de ce travail rabbinique nommé la Massore. Ce fut un temps non seulement d'effervescence religieuse extraordinaire, mais aussi de réformation, dont le caractère dominant fut l'importance accordée à la littérature nationale. Les trois derniers siècles précédant le Christianisme furent profondément agités religieusement, et tout spécialement les deux derniers comprenant la période machabéenne, durant laquelle le fanatisme reli-

gieux donna naissance à des sectes nombreuses. Celles des pharisiens acquit bientôt entre toutes une importance prépondérante, et l'on sait que la base de sa doctrine était la tradition orale qu'elle faisait remonter jusqu'à Moïse, et dont l'autorité égalait celle de l'Écriture. C'est dans les écoles rabbiniques et pharisiennes de cette époque que se forma la *mikra sopherim*, — *lectio scribarum*, c'est-à-dire le texte canonique des Écritures, texte qui fut certainement alors l'objet de travaux critiques dont le Talmud nous a conservé quelques fragments. La partie la plus ancienne du Talmud, la *Mischna*, terminée vers 220 après Jésus-Christ, nous montre qu'il existait alors des travaux de nature massoréthique d'une origine bien antérieure au second siècle ; mais les hommes de ces temps n'ayant rien écrit, nous ne connaissons que très imparfaitement l'étendue de leurs travaux, et surtout les principes d'après lesquels ils ont été exécutés.

Nous pouvons au moins nous faire une idée de la marche qu'ils ont dû suivre. En présence d'un texte dénué de voyelles et dont la lecture, pour le plus grand nombre, devenait de plus en plus un exercice de déchiffrement donnant lieu à une foule d'équivoques et d'erreurs, on dut comprendre combien il était urgent de soustraire ce

texte, par une fixation officielle de sa prononciation, à toute interprétation fausse ou arbitraire. C'est en cela que consista tout d'abord la *Massorèthe*, comme l'appellent toujours les talmudistes. Comment, par exemple, prononcer avec certitude les consonnes *bkhlb* du passage, Exode XXIII, 19? Il s'agit ici d'une défense de faire cuire le chevreau dans la matière que rappellent ces consonnes susceptibles d'être vocalisées *BaKHaLeB*, *dans le lait*, et *BeKHéLeB*, *dans la graisse*. Il y avait là de quoi entretenir d'interminables discussions parmi les disciples de Hillel et de Schamaï. Seule la prononciation traditionnelle pouvait faire autorité, et il fut reconnu que c'était celle de *BakHaLeB*, qui désormais ne pouvait plus être contestée (*Tract. Sanhedrin*, 4ª). Pas plus que pour le reste nous ne pouvons découvrir le moment exact où cette *massorèthe* prit naissance. On s'en occupa, sans doute, de bonne heure, car le besoin dut s'en faire sentir bientôt après le retour de l'exil, et à mesure que s'affaiblissait davantage l'intelligence de la langue nationale, cette sorte d'étude dut prendre une importance toujours plus grande dans les écoles. Le second siècle de notre ère fut en particulier le point de départ d'un redoublement d'activité en vue de la restauration et de la conservation du texte biblique.

Mais, d'après le Talmud, nous voyons que les anciens scribes ne bornèrent pas leur action à la seule vocalisation du texte, ils la portèrent aussi sur toutes les particularités de ce texte de nature à attirer l'attention, les notant et les fixant avec soin. Comme de leur temps, il n'était pas encore admis d'inscrire des notes sur les manuscrits sacrés, on se bornait à indiquer la place à laquelle se rapportaient les gloses massoréthiques par certains signes dont le plus simple, et celui qui paraît être le plus ancien, est un point (*niqqoud*) placé en nombre variable, mais quelquefois sur chaque lettre d'un mot, exemple : Deut. XXIX, 28 ; Ps. XXVII, 13. L'antiquité de ce signe est attestée par la mention que fait déjà la *Mischna*, d'un de ces points sur la lettre *he* du mot *Rekhocah*, Nombr. IX, 10 (*Tract. Pesakhim*, cap. IX, 2). Le Talmud et la Massore postérieure signalent un certain nombre d'exemples de ces „points extraordinaires" (Buxtorf, *Tibérias*, cap. XVII). Ces points sont évidemment des signes critiques ayant pour but l'élimination de la lettre ou du mot qui en est affecté : Gen. XVI, 5 ; cf. XVII, 7. Au temps des talmudistes de tels procédés n'étaient plus admis, alors le texte, jusque dans ses moindres détails, était considéré comme étant d'une perfection absolue, et, sans

jamais mettre en doute l'exactitude d'une leçon quelconque, on expliquait toute irrégularité au moyen de commentaires allégoriques, *midraschim*, d'interprétations mystérieuses ou même d'absurdes légendes (*Tibérias*, p. 164). Il est probable que primitivement ce signe se trouvait sur tous les mots, objets de quelque observation des scribes. Dans la plupart des cas il aura disparu par suite de la négligence des copistes, ce qui expliquerait le nombre par trop insignifiant de passages anciennement critiqués dont de leur temps les talmudistes avaient encore le souvenir (*Tract. hedarim*, fol. 37; *Tibérias*, p. 40; Ewald, *Lehrb. der heb. Sprache*, § 86, 6e édit.). De tous les signes imaginés par les anciens scribes, il n'en est point dont le caractère critique se laisse mieux voir que celui désigné par le nom de *nun apouca* ou *nun inversum*. La Massore en cite plusieurs exemples, mais notre texte n'a conservé que celui de Nombres X, 35, 36, qui est des plus frappants. Tout porte à croire que, dans l'intention des premiers *sopherim*, ces *nun* ainsi disposés doivent être considérés comme des parenthèses indiquant que ces deux versets ne se trouvent pas placés dans l'ordre du récit qu'ils interrompent. Cette opinion était encore partagée par quelques docteurs au temps des talmudistes :

„Nos rabbins, dit l'un deux, rapportent que Dieu a fait deux marques à cette section pour indiquer qu'elle n'est pas à sa place“ (*Tract. Schobbath*, fol. 115 b).

Qu'anciennement, et bien avant le Talmud, on eut un doute de ce genre, c'est ce que semble indiquer le fait que dans les Septante cette section se trouve placée avant le verset 34 (voir les éditions critiques de cette version). Mais cette interprétation rationnelle fut bientôt abandonnée, sans doute comme portant atteinte à la perfection du texte, et, cédant à leurs dispositions pour le merveilleux, les rabbins préférèrent considérer cette section de deux versets entre parenthèses comme un livre mosaïque particulier ; en sorte que, d'après cette rêverie rabbinique, le livre de la loi comprendrait sept parties, un heptateuque, au lieu d'un pentateuque. A côté de ces remarques d'un caractère critique incontestable s'en trouvent d'autres, qui ne présentent rien de semblable. C'est ainsi qu'il est impossible de découvrir une idée critique quelconque dans l'usage de certaines lettres „suspendues“ *thelouiah;* par exemple: Juges XVIII, 30 ; Job XXXVIII, 13, 15. A ces lettres ainsi disposées, les anciens *sopherim* ont évidemment eu l'intention de rattacher une idée mystique ou allégorique dont les talmudistes ont

plus ou moins bien compris le sens (voir *Tibérias*, cap. XVI). Il est enfin d'autres cas dont toute raison d'être nous échappe entièrement, à moins de les considérer comme des fautes d'anciens copistes que la superstition aura perpétuées. De ce nombre sont le *mem* fermé (*mem sethoumah*) à l'intérieur d'un mot (Ésaïe IX, 6, ou bien ouvert à la fin, *mem pethoukhah*, Neh. II, 13) et un *nun* ouvert au lieu d'un final (Job XXXVIII, 1), cas dans lesquels les Juifs, et aussi des Chrétiens, ont voulu voir de grands mystères. Ce qui est certain, c'est que ces signes doivent être fort anciens; à l'époque des talmudistes ils étaient si bien établis, et depuis si longtemps, qu'on ne savait plus comment expliquer leur destination primitive ou leur origine. La cause principale de cette ignorance était le peu d'importance qu'on ajoutait à ce genre de travaux auxquels se livraient en toute liberté les copistes, mais qui restaient entièrement distincts de ceux de la *Halaca*, de cette tradition de l'école qui, comme nous l'avons dit, avait exclusivement pour but la fixation de la prononciation traditionnelle du texte, et l'application des règles à suivre dans la rédaction d'un manuscrit pour l'usage de la synagogue. C'est avant tout de l'observation de ces règles

capitales qu'on se préoccupait, ce qui se produisait en dehors de cela était considéré comme affaire de copistes, sans caractère officiel, et dont rien n'obligeait à conserver un exact souvenir. C'est isolément, sans aucun nom particulier, que ces remarques massoréthiques firent leur chemin; un grand nombre d'entre elles furent négligées, d'autres plus ou moins modifiées dans la suite, et quelques-unes nous sont parvenues entourées d'ornements légendaires qui ont certainement dû contribuer à en assurer la conservation. Mais lorsque les talmudistes entreprirent de consigner par écrit ces traditions, ils n'en purent recueillir que des fragments très incomplets. De leur temps, on savait encore que les anciens scribes avaient compté les versets, les mots et jusqu'aux lettres du texte sacré, de là, pensait-on, leur titre de *Sopherim*, dans le sens de „compteurs" *numeratores*. C'est ainsi qu'ils auraient trouvé que le *vav* du mot *gakhon* (Lév. XI, 42) est la lettre du milieu du Pentateuque, que le mot *darasch* (Lév. X, 16) marque la moitié des mots, comme *vehithegalakh* (Lév. XIII, 33) celle des versets du même recueil. Mais déjà, vers le troisième siècle, on ne savait plus à quelle moitié rapporter cette lettre et ce mot, et il n'était plus possible de s'en assurer; car pour les lettres on

ignorait les mots que les scribes avaient lus d'après une *scriptio* pleine ou défective, et quand aux versets la même difficulté se présentait, par suite de la différence existant entre les Palestiniens et les Babyloniens dans la manière de les compter.

Quant au reste du recueil canonique, on ne savait presque plus rien, si ce n'est que pour les Psaumes le *aïn* du mot *miaar* (Ps. LXXX, 14) est la lettre mitoyenne du livre, le verset 38 du Ps. LXXXIII, le *medius versus*; enfin que le total des versets du Pentateuque est de 5888, celui des Psaumes de huit versets de plus et celui des Chroniques de huit versets de moins. (*Tract. Kidduschin*, fol. 30, *Tiberias*, p. 43). On n'avait également plus qu'un vague souvenir d'un travail bien autrement utile des scribes sur le texte, et qui nous laisse voir avec quelle liberté cette matière était traitée par eux. Les talmudistes n'ont pu recueillir que cinq mots dont les scribes auraient retranché un *vav* copulatif qu'ils ne jugeaient pas nécessaire. Cette opération s'appelle, en style de la Massore, *ittur sopherim*, *ablatio scribarum*, et a dû être souvent répétée. Dans sept autres passages, ils lisaient un mot ne s'y trouvant pas écrit, exemple 2 Sam. VIII, 3; c'est ce qu'on nomme un *keri velo ketib*, *lectum et*

et non scriptum. Dans cinq cas, ils ne lisaient pas certains mots qui leur paraissaient superflus, exemple Jér. II, 3; Ézéch. XLVIII, 61, tout en les maintenant dans le texte, ils les supprimaient dans la lecture; c'est alors un *ketib velo keri*, *scriptum et non lectum* (*Tract. Nedarim*, fol. 37, *Tibérias*, p. 40). Enfin on connaissait encore dans le même ordre de choses le *keri ouketib*, *lectum et scriptum*, cas dans lequel on lisait un mot autrement qu'il n'est écrit, par exemple : Job XIII, 15; Aggée 1, 8. D'après ces quelques données que nous fournit le Talmud, nous pouvons nous faire une idée plus ou moins exacte de l'importance des travaux massoréthiques dans cette première période, dont la tradition orale a conservé un souvenir si incomplet.

II

L'origine de tout cela, et de bien d'autres choses que les talmudistes ont ignorées ou négligé de nous rapporter, remonte, d'une manière générale, au temps compris entre Esdras et le Talmud. Mais très certainement ce travail de copistes ne fut point interrompu dans toute la période précédant le sixième siècle, époque de

la clôture du Talmud, bien que celui-ci garde le silence sur ce sujet. La profession de copiste de la Bible paraît avoir été particulièrement exercée en Palestine, et dans les écoles de ces scribes on s'appliquait à perfectionner et aussi à compléter les anciennes notes. C'est ainsi, par exemple, que le Talmud recommande „de remplacer dans la lecture, par des expressions honnêtes, tous les mots obscènes qui se rencontrent dans la loi“ (*Tract. Megilla*, c. 3), Deut. XXVIII, 30; Ésaïe XXXVI, 12, etc. Une liberté tout aussi arbitraire de leur part se laisse voir dans le fameux conseil qu'ils aiment à donner sur la lecture de certains mots, en disant : *Ne legas sic, sed sic* (*Tiberias*, p. 79); ou encore lorsqu'ils posent comme un principe le précepte : *Est mater lectionis, sed est etiam mater Massoræ*, c'est-à-dire il y a une raison de lire selon le texte reçu, mais il y a aussi une raison de l'entendre suivant la Massore ou la tradition (*Tiberias*, p. 36). Une lacune dans la littérature rabbinique, à partir de la clôture du Talmud jusque vers le neuvième siècle, ne nous permet pas de suivre le développement de ces travaux des scribes. Nous remarquons pourtant que ce travail de copistes, prenant avec le temps des proportions toujours plus grandes, eut pour effet d'altérer plus ou moins

les anciens procédés qui furent plus strictement maintenus à Babylone. De là, petit à petit, ces différences massoréthiques constatées plus tard entre les Palestiniens et les Babyloniens. Dans l'histoire du texte hébreu, c'est entre le sixième et le dixième siècle que se place la question de la Massore. Historiquement, c'est en effet ce qu'on peut appeler la période massoréthique proprement dite, dans ce sens que jamais on ne s'était comme alors occupé aussi activement de cette œuvre. Diverses circonstances contribuèrent à produire ce mouvement.

Tout d'abord, le nouvel élan vers les études théologiques et littéraires que prirent au sixième siècle les écoles de Palestine, surtout celle de Tibériade, stimulées par celle de Babylone; puis l'affaiblissement croissant de l'intelligence de la langue hébraïque, et finalement la diminution, chaque jour plus sensible, du nombre des savants porteurs de la tradition orale (Élias Lévita, *Massorethha-Massoreth*, *Præfatio tertia;* Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, p. 309). Mais ce fut surtout une époque de statistique dans laquelle, sans innover beaucoup, on s'appliqua à faire pour le texte hébreu ce que quelques siècles auparavant Juda le saint avait fait pour le droit canonique, en composant la *Mischna* : on entreprit de

recueillir et de rédiger par écrit ce qu'apportait depuis si longtemps le courant d'une tradition verbale remontant, disait-on, jusqu'à Moïse, mais qui, à travers les siècles, n'avait cessé de s'enrichir de nouveaux éléments. La nécessité d'écrire devenant chaque jour plus pressante, on commença, du moins d'après une opinion assez généralement admise, par rédiger des recueils de notes massoréthiques dans le genre de ce traité qui nous est parvenu sous le titre de : *Maséchet Sopherim* ou *Traité des Scribes*, recueil d'instructions en particulier pour les copistes des livres saints. C'est le premier essai de collection de notes massoréthiques qui nous soit connu. Ce n'est pourtant pas le plus ancien, car on y découvre beaucoup d'emprunts faits à des traités antérieurs sur le même sujet ; il est aussi loin d'être complet ; néanmoins cet important document nous laisse voir l'extension qu'avaient déjà prise les travaux massoréthiques à l'époque de sa rédaction. On y trouve un nombre des divers *keri* plus grand que celui donné par les talmudistes (*Sopherim*, ch. VI, 8, 9), beaucoup de remarques orthographiques non encore mentionnées (ch. VII, 2), les variantes que présentent certains récits répétés (ch. VIII, 2), et une foule d'autres détails du même genre. Non seulement

le traité *Sopherim* a recueilli de nouveaux éléments massoréthiques, mais il nous laisse voir le perfectionnement que les scribes avaient apporté dans l'application des procédés anciens.

Le Talmud, comme nous l'avons vu, se borne à dire que le *vav* du mot *gakhon* (Lév. XI, 42) est la lettre mitoyenne du Pentateuque ; mais au temps du Sopherim, cette lettre devait être, par sa forme ample et très droite, distinguée de toutes les autres, de là son nom de *vav rabbathi*, c'est-à-dire *magnum* (ch. IX, 2). Les talmudistes connaissaient déjà l'usage de ces lignes appelées *thaghins* (*Tract. Schabbath*, 89, etc.), petites couronnes placées sur certaines lettres qu'on voulait plus particulièrement signaler, et qui devinrent avec le temps les *litteræ majusculæ*.

D'après le Sopherim, le premier mot de la Bible, *Beréschith*, en entier, doit être écrit en gros caractères et la première lettre ornée de quatre *thaghins ;* le dernier mot du Pentateuque, *Israël*, doit non seulement être écrit en grandes lettres, mais le *lamed* de ce mot avoir une forme très allongée. Le verset 4 du chapitre VI du Deutéronome sera écrit en entier sur une même ligne et en grands caractères ; c'est le fameux passage du *Schema*, confession solennelle de l'unité de Dieu (ch. IX, 4), etc., etc. C'est bien là la voie ouverte

par les scribes de la période précédente : à l'élément critique se joint une tendance mystique qui finira par devenir prédominante.

Jusqu'ici il n'avait été fait nulle part mention des *litteræ minusculæ;* pour la première fois le Sopherim en parle, mais n'en cite qu'un seul exemple dans le mot *théschi* (Deut. XXXII, 18, cf. IX, 7); c'est un thème que la Massore postérieure se chargera de développer amplement, de même que celui des *litteræ majusculæ*, (*Tiberias*, ch. XIV, XV). De l'ancien fonds massoréthique il n'y a, d'ailleurs, que les *litteræ suspensæ*, dont notre traité ne parle pas, sans doute parce qu'il ne s'en trouve aucun cas dans le Pentateuque dont il s'occupe spécialement. Quoique d'une date assez postérieure au Talmud, il n'a jamais en vue qu'un texte non ponctué, il ne sait rien encore des voyelles ni des accents. Ce livre se place donc tout naturellement entre la fin de la période talmudique et le temps où le système vocal fut appliqué à notre texte.

Plusieurs raisons portent à croire que le traité *Sopherim* prit naissance entre 750 et 850, vraisemblablement dans la seconde moitié de cette période. Quelque précieux que soit ce document, il est encore loin de nous donner une juste idée du développement qu'avait atteint l'œuvre mas-

soréthique au neuvième siècle. C'est, comme nous l'avons dit, du sixième au dixième siècle que se sont accumulés tous les matériaux constituant notre Massore, les travaux des anciens Sopherim et ceux de la période talmudique venant se confondre avec la masse des remarques critiques, grammaticales et exégétiques des massorèthes modernes. Rien ne resta plus confié à la mémoire des lecteurs du texte ; tout, jusqu'aux plus minutieux détails, fut mis en écrit. Les versets, les mots, les lettres même de chaque livre furent comptés ; toutes les particularités d'un mot furent signalées ; combien de fois il est écrit *plene* ou *defective*, avec telles voyelles ou tels accents, le nombre de fois qu'il est employé ou qu'il se trouve au commencement, au milieu ou à la fin d'un verset, avec quelle préposition il s'associe, ses différents sens, etc., etc. Ainsi se poursuit l'œuvre de la Massore, qui par cela même devait être sans fin, aussi longtemps du moins que l'imagination trouverait moyen de s'exercer sur le texte (voir Brian Walton, *Prolegomena*, VIII, § 2, 10). Repassant les anciennes traditions, les massorèthes trouvent parfois des choses ignorées des talmudistes ou dont ceux-ci n'ont pas eu occasion de parler, par exemple le *tikkun sopherim*, *correctio scribarum*. La Massore en fait

remonter l'origine à Esdras. Sur Nomb. XII, 12, se trouve cette note : „C'est ici l'une des 18 corrections d'Esdras.“ Il ne fallait rien moins, en effet, qu'une pareille autorité pour justifier l'opération que d'après cette tradition le texte aurait subi (Bleek, *Einl.*, p. 313). L'une des parties les plus importantes de cette nouvelle Massore comprend les *keri*, corrections grammaticales, exégétiques ou théologiques de la leçon du texte. Il n'est guère possible d'en fixer exactement le nombre, les manuscrits ne s'accordant pas entre eux. Élias Lévita (seizième siècle) en comptait 848, le nombre en a été porté de nos jours jusqu'à 1300. Tout cela n'est que la continuation de la Massore primitive, ou le développement de cette œuvre d'après les principes des anciens Sopherim.

Mais dans tout ce travail des Massorèthes, ce que nous rencontrons de vraiment nouveau, et d'une utilité bien autrement grande que l'immense majorité de ces fastidieuses remarques, c'est la fixation par des signes de la prononciation du texte, l'application du système vocal que nous possédons aujourd'hui. S'il est vrai que dans cette voie les Syriens et les Arabes (les Syriens incontestablement) ont précédé les Juifs, on doit pourtant reconnaître que ceux-ci ont

élevé leur système de vocalisation et d'accentuation à un degré de perfection auquel n'ont jamais atteint leurs devanciers. Mais cette perfection même nous dit combien a dû s'opérer lentement le développement d'une œuvre aussi savante, d'une précision si parfaite jusque dans les moindres détails. Cela suppose une longue culture à l'ombre des écoles où les docteurs s'appliquèrent à fixer par des signes l'antique Massorèthe, dont l'enseignement s'était donné jusqu'alors de vive voix. Ce système de ponctuation phonétique appartient incontestablement aux écoles de Palestine, à la tête desquelles était l'académie de Tibériade ; mais il paraît que ce ne fut pas le seul, ni probablement le plus ancien provenant d'écoles rabbiniques. C'est ce qui résulte de la découverte de manuscrits faite en 1839 en Crimée, et dont le plus ancien est de l'année 916. D'après ce document, il existait déjà à cette époque un système assez complet de vocalisation et d'accentuation assez différent du nôtre, non seulement par la forme des signes, mais aussi en partie par les principes fondamentaux. Il a été bien reconnu que ce système était l'œuvre des écoles babyloniennes et qu'il s'était développé non après celui de Palestine, mais avant, ou du moins en même temps que lui. Il

y eut donc deux systèmes principaux, celui d'Occident ou de Tibériade et celui d'Orient ou de Babylone. Ils marchèrent un certain temps ensemble ; mais, par suite de l'activité des scribes de Palestine et du prestige dont jouissait la grande école de ce pays dans tout ce qui se rapportait à la science grammaticale et massoréthique, le système babylonien fut petit à petit repoussé par celui de Tibériade, qui devint dominant à partir du dixième siècle. C'est ainsi que la *Massorèthe*, c'est-à-dire primitivement la science de la prononciation, conservée si longtemps comme tradition orale, finit par devenir partie essentielle du texte, et que sous ce titre général de Massorèthe ou de Massore vinrent se ranger, avec le système de vocalisation et d'accentuation, toutes les remarques des scribes sur le texte, le tout étant considéré désormais comme tradition de l'école. Le plus généralement, lorsqu'il ne s'agissait pas d'un rôle destiné au service de la synagogue, deux scribes se partageaient la tâche de transcrire un manuscrit. Un *sopher* calligraphe écrivait les consonnes du texte, et un *ponctuateur*, *nakdan*, plaçait les voyelles, *neqoudoth*, et les accents, *teamim*, marquant la syllabe tonique et le rapport des mots entre eux. On nomme aussi les accents

neghinoth, signes de *chant*, la lecture du texte dans les synagogues étant une récitation modulée. L'insertion des remarques massoréthiques dut suivre de près l'application du système vocal. On disposa ces notes aux marges des manuscrits, brièvement à la marge de côté, et plus étendues aux marges supérieures et inférieures, ce qui constitua la petite et la grande Massore. Le codex de Crimée de l'année 916, disposé d'après les règles babyloniennes, présente déjà une Massore complète dans cette double forme. Avec le temps cette manière de disposer les manuscrits bibliques pour l'usage particulier prit un développement considérable. Non seulement les copistes de profession multiplièrent les exemplaires ainsi annotés, mais des individus quelconques, qui considéraient ce travail comme une œuvre méritoire, se mirent à copier pour eux-mêmes la sainte Écriture avec sa Massore. De cette liberté, exercée sans aucune espèce de contrôle, résultèrent des désordres sans nombre dans les manuscrits. La collection des notes massoréthiques surpasse bientôt l'étendue du texte biblique; par le moyen de nombreuses abréviations, souvent très obscures, on en surchargea les marges du texte où elles sont éparpillées dans une confusion inextricable. Chaque scribe, disposant sa copie

comme il l'entendait, traitait la matière massoréthique de la manière la plus arbitraire, ajoutant au fonds connu de nouveaux éléments, ou en retranchant sans scrupule ce qui l'embarrassait ou ce qu'il ne jugeait pas utile de conserver. Suivant l'espace marginal dont il disposait, le scribe inscrivait plus ou moins de notes; ce qui ne pouvait y trouver place, quand on ne le supprimait pas entièrement, était renvoyé à la fin des livres et forma la *massora finalis*. Si le travail achevé, la marge ne se trouvait pas remplie, on comblait le vide, soit en répétant quelques phrases de ce qui venait d'être écrit, soit à l'aide d'emprunts faits partout ailleurs, et quel que fût le sujet. A ces causes de désordre et de confusion viennent parfois s'ajouter les complications les plus fantastiques, comme, par exemple, de disposer les notes massoréthiques, de manière à leur faire représenter des fleurs, des figures et des caricatures de toutes sortes. Il paraîtrait pourtant qu'on s'est occupé d'assez bonne heure de rassembler les éléments de la Massore et de les disposer dans un certain ordre. Ceci aurait été fait par l'un des rabbins les plus célèbres du onzième siècle, Guerschon ben Jehuda, „le flambeau de l'exil", mort vers 1050. Delitzsch, le savant talmudiste chrétien, dans

sa description des manuscrits de Leipzig, dit à propos du numéro 1, que le copiste de ce codex du treizième siècle en appelle souvent à l'exemplaire de Guerschon, ainsi qu'à „*la grande Massore*“ que Guerschon avait copiée de sa propre main. Il s'agit sans doute d'un essai particulier qui n'a pu être que très imparfait, et qui en tout cas paraît avoir été vite oublié. Il faut attendre jusqu'au seizième siècle pour voir toute cette matière chaotique s'organiser et revêtir une forme rationnelle, sous la savante et persévérante action de Rab. Jacob ben Chajim. Après avoir rassemblé le plus grand nombre possible de manuscrits qui tous, dit-il, étaient dans un état de confusion extrême, ce pieux et savant docteur, avec une science pleine de pénétration et une patience incomparable, entreprit de constituer un texte complet et intelligible, disposant toute la matière alphabétiquement et en un lexique massoréthique, qui facilite extrêmement les recherches. Ce vaste et précieux travail parut pour la première fois dans la seconde édition de la Bible rabbinique, publiée à Venise par Bamberg, en 1526. Jacob ben Chajim n'avait-il devant les yeux aucun document du genre de celui qu'il se proposait de rédiger? On pourrait le croire, car d'un côté il ne dit pas

un mot sur ce sujet, de l'autre, il semble bien réclamer pour lui seul tout le mérite de son entreprise. On rencontre pourtant chez d'anciens écrivains quelques citations d'une œuvre de ce genre désignée par le nom de *oclah ve oclah*, qui paraît avoir été un recueil de mots dont la première liste comprenait les mots qui se rencontrent d'abord sans *vav* copulatif, puis avec ce *vav*. Le premier exemple était *oclah* (1 Sam. I, 9) et *ve-oclah* (Gen. XXVII, 15). Ce travail doit être ancien, car vers la fin du douzième siècle des écrivains, comme Kimchi, désignent l'appareil massoréthique par le nom de *oclah ve-oclah*. Voilà ce qu'on savait, mais rien encore ne prouvait matériellement que la publication massoréthique de 1526 n'était pas l'œuvre exclusive de Jacob ben Chajim. Le doute n'est plus possible aujourd'hui sur ce sujet, grâce à la découverte faite récemment par le docteur Derembourg à l'occasion de la préparation du catalogue des manuscrits hébreux de Paris. Il a découvert une „grande Massore“ indépendante, la seule qui ait été trouvée jusqu'ici, et commençant par l'exemple *oclah ve-oclah*. Le copiste de ce manuscrit la complète par des additions qui lui sont propres, et après lui plusieurs y ont également mis la main. Le document primitif ne remonte

pas au delà du douzième siècle. Jacob ben Chajim a dû le connaître, et c'est assurément l'une des sources principales auxquelles il a puisé pour la rédaction de sa grande œuvre, d'ailleurs incomparablement supérieure à tout ce qui l'a précédée (voir *Jüdische Zeitschrift*, von Dr Abrah. Geiger, 1864-65). Quoique hautement appréciée, l'œuvre de Jacob fut aussi critiquée. Son contemporain Élias Levita, qui fait ici autorité, émet à son sujet le jugement suivant: „Son œuvre est sans doute très belle; toutefois, il a omis beaucoup de choses, souvent il se trompe grandement, et son témoignage manque d'exactitude. Néanmoins, nous ne saurions nous étonner qu'il en soit ainsi ; aucun premier essai n'est sans défaut“ (*Massoreth ha-Massoreth*, 2e préface). Près d'un siècle plus tard, surgit dans le monde chrétien un homme dont la science hébraïque et talmudique était vraiment extraordinaire, Jean Buxtorf, qui par ses nombreux et savants travaux contribua puissamment à la diffusion des connaissances bibliques et massoréthiques. Il publia à Bâle, 1618-1620, une grande Bible rabbinique avec la Massore, les paraphrases chaldaïques et les commentaires des principaux rabbins. Comme Jacob ben Chajim, Buxtorf se permit beaucoup trop de liberté dans l'accom-

plissement de cette vaste tâche. Les nombreux changements qu'il fit subir en particulier au texte de la Massore sont le plus souvent inexacts et très arbitraires, sans parler d'un grand nombre de falsifications faites dans l'intérêt de ses vues théologiques. Il a certainement rendu un immense service en facilitant l'intelligence de la Massore, mais dans ce domaine il reste encore beaucoup à faire après lui, car, comme dit Buxtorf lui-même en terminant son œuvre : *Ne quis credat omnia esse correcta et emendata.*

III

Les opinions des anciens, tant Juifs que Chrétiens, sur la Massore sont généralement extrêmes : admiration sans réserve ou dénigrement arbitraire. La lutte engagée au dix-septième siècle sur ce sujet n'aboutit qu'à des résultats très incomplets, faute d'une mesure de science suffisante. De nos jours, on est mieux à même de porter sur l'ensemble de cette œuvre un jugement scientifique et impartial. Il est certain que les Massorèthes ont fait tout ce qui était en leur pouvoir pour assurer la pureté et l'intégrité du texte ; à ce titre déjà ils méritent notre atten-

tion. Si leur intention avait eu tout le résultat qu'ils en attendaient, leur œuvre devrait être considérée comme le monument le plus grandiose et le plus utile qu'une nation ait jamais élevé dans l'intérêt de sa littérature. Mais il est facile de constater que ces hommes sont restés bien en deçà du but qu'ils se proposaient d'atteindre, et qu'une très grande partie de leur œuvre n'est qu'un amas confus de choses inutiles, fausses et puériles. Néanmoins, au milieu de tout cela, se rencontrent des choses d'un haut intérêt pour l'intelligence de l'histoire du texte et la critique de nos manuscrits hébreux. Il importe de ne pas perdre de vue que le texte, sur lequel opère la Massore, était depuis longtemps fautif et qu'il n'était pas au pouvoir des Massorèthes de le corriger, car non seulement tout moyen critique manquait alors pour cela, mais personne ne pouvait se permettre de faire subir des changements à ce texte officiellement fixé par l'autorité religieuse. Laissant intact le texte (le *ketib*, ce qui est écrit), les Massorèthes se bornèrent à ajouter leurs remarques à la marge, sous le titre de *keri*, c'est-à-dire ce qui doit être lu. En procédant ainsi, ils ont d'un côté perpétué des fautes que d'ailleurs ils ne voulaient ni ne pouvaient changer, et de l'autre ils ont fermé la voie à tout

travail critique postérieur; cela peut être un grief contre leur œuvre. Toutefois, s'il est vrai que „la haie", que la Massore a voulu établir autour du texte, n'a pas toujours été assez forte pour le mettre à l'abri de toute nouvelle corruption ; il ne l'est pas moins que sans cette haie la corruption eut été bien autrement grande, et c'est peut-être là le plus grand mérite de la Massore. Mais il est d'autres côtés par lesquels elle attire également notre attention. Le texte reçu de l'Ancien Testament n'a pas été formé autrement que celui du Nouveau, l'un et l'autre sont le résultat d'un travail critique sur les manuscrits sacrés et autres documents se rapportant à ce sujet. Dans un travail de ce genre il est impossible, pour l'Ancien Testament, de ne pas tenir un grand compte de la Massore, puisqu'à la forme du texte qu'elle présente se rattachent plus ou moins tous nos manuscrits et la majorité de nos éditions imprimées, et que d'ailleurs on y trouve des leçons bien plus anciennes que celles contenues dans les plus vieux manuscrits. Ces leçons concordant assez souvent avec le texte hébreu de Jérôme, d'Origène et même d'Aquila, ont une valeur critique qu'on ne saurait négliger (voir Eichhorn, *Einl.*, §§ 113, 157).

Nous remontons même avec la Massore jusqu'à l'époque de la rédaction des derniers livres bibliques, car c'est à elle que nous devons les premières remarques sur l'orthographe moderne de certains noms, ainsi *Jerouschalaïm* au lieu de l'ancienne orthographe *Jerouschalem* (voir la note massoréthique, 2 Chron. XXV, 1). Les éléments susceptibles d'être utilisés sont nombreux dans la Massore, mais nous ne sommes pas encore parvenus à découvrir d'une manière certaine, du moins pour beaucoup de ces éléments, et leur véritable valeur et l'usage qu'en faisaient les anciens scribes. C'est ainsi, par exemple, qu'il reste encore beaucoup à dire sur ces trois espèces de *keri* mentionnées plus haut. Il est évident que, pour la plupart, ces *keri* ne sont que des scolies n'ayant qu'une valeur exégétique ; mais il n'est pas bien sûr que tous sans exception, comme le veut en particulier Hupfeld, aient ce caractère. Il est à croire que l'opinion de ceux qui voient dans une bonne partie de ces *keri* de réelles variantes, reposant non sur des conjectures, mais sur une comparaison de manuscrits, peut se justifier par une connaissance plus complète de la *Massore* (voir Eichhorn, *Einl.*, § 148 ; Dillmann, *Real. Encyk.* de Herzog, II, 149). Les *Sebirines*, *conjecta*, nous révèlent

d'anciennes leçons considérées, il est vrai, comme de simples „conjectures" par la Massore, ou même repoussées par elle comme des „erreurs", *mateïn*, mais qui pourtant pourraient bien contenir aussi d'anciennes variantes, car on les retrouve fréquemment chez les anciens traducteurs. Les *thikkun sopherim*, *correctio scribarum*, de même que les variantes au sujet des mots obscènes, nous initient aux principes qui guidaient les anciens scribes dans la tractation libre et indépendante du texte. Les prétendues explications des rabbins au sujet des passages accompagnés de parenthèses, des lettres ponctuées, des grandes et des petites lettres et des lettres suspendues ne sont que des enfantillages ; mais, là-dessous se laisse entrevoir une longue histoire interne du texte qu'une étude plus approfondie de la Massore pourrait bien nous expliquer ; car, on n'en saurait douter, à la plupart de ces signes se rattachaient primitivement des raisons critiques qui nous échappent aujourd'hui et que nous aurions besoin de connaître dans l'intérêt d'une édition d'un texte de l'Ancien Testament plus critique que ne l'est celui que nous possédons. Il est vrai que le texte que nous pouvons former à l'aide de la Massore sera toujours un texte relativement très jeune, toujours même très

contestable, car la tradition massoréthique, partout très incomplète, présente de nombreuses lacunes, et les documents sont très divergents entre eux ; toutefois, cette ancienne tradition, où le faux et le vrai, l'incertain et le positif se trouvent confondus, n'en reste pas moins une source d'histoire à laquelle nous ne pouvons négliger d'aller puiser. Seulement, comme dit le docteur Geiger, il faut que cette source devienne accessible et soit purifiée (*Jüdische Zeitschrift*, von Dr Abrah. Geiger, 1864-65). C'est dans cette pensée que des hommes d'une grande science dans cette matière s'occupent de nos jours d'une revision foncière de l'œuvre massoréthique, non seulement en étudiant les travaux déjà si importants de Jacob ben Chajim et de Buxtorf, mais en relisant d'un point de vue critique toute la Massore dans les nombreux manuscrits qui la contiennent, *instar montis opus!* Plus accessible et d'une utilité plus pratique, est pour nous la partie massoréthique concernant la vocalisation et l'accentuation du texte, car c'est à elle que nous devons de pouvoir lire facilement un texte qui sans cela nous serait bien moins intelligible. Les questions que soulève cette partie de notre sujet sont trop nombreuses et donneraient lieu à de trop longs développements pour que nous entre-

prenions de les traiter ici; nous renvoyons pour cela aux ouvrages spéciaux que nous signalons en terminant : Élias Levita, *Massoret ha-Massoret* (*Massore de la Massore*), Venise, 1538, en hébreu, traduit en allemand par Semler, 1772; Jean Buxtorf, *Tiberias sive Commentarius massorethicus triplex, historicus, didacticus, criticus*, Bâle, 1620; autre édition revue et augmentée par Jean Buxtorf, le fils, et par Jean-Jacob, fils de ce dernier, Bâle, 1665; Jean Morin, *Exercitationes biblicæ de hebræi græcique textus sinceritate*, 1633, lib. I; Louis Cappelle, *Critica sacra*, 1750, lib. III; Brian Walton, *In Biblia polyglotta Prolegomena*, n° VIII, 1657; édition de Dathe, 1777; Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, 5e éd. 1685, I, ch. XXIV-XXIX. — Parmi les modernes, tous les ouvrages d'introduction aux livres de l'Ancien Testament contiennent une partie traitant de l'histoire du texte et de la Massore. Entre les principaux auteurs, d'ailleurs tous allemands, nous citons : Jahn, Bertholdt, Eichhorn, de Wette, Hævernick, Bleek; l'ouvrage du docteur juif, Joël Müller: *Maséchet Sopherim, der talmudische Tractat der Schreiber*, 1878. — Sur la question de la vocalisation et de l'accentuation du texte: Gesenius, *Geschichte der hebr. Sprache und Schrift*, 1815, §§ 53-57;

Ewald, *Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache*, 6e éd., § 87 ss.; Davidson, *The text of the Old Testament*, 2e éd., 1859, p. 18-23. *Die Dikduke ha-teamim des Ahron ben Moscheh ben Ascher und andere alte grammatisch-massorethische Lehrstücke zur Feststellung eines richtigen Textes der hebräischen Bibel, zum ersten Male vollständig*; édité par S. Bær et H. L. Strack, Leipzig, 1879.

[S. Trensdorf, *Das Buch Och'lah we-Och'lah*, Hanovre 1864. — Le même, *Massora magna, nach den ältesten Drucken mit Zuziehung alter Handschriften*, tome Ier; Hanovre 1875.

Kuenen, trad. par A. Carrière, *Les origines du texte massoréthique*. Paris 1875.

Ch. D. Ginsburg, *The Massorah, compiled from mss., lexicaly and alphabeticaly arranged*. L'ouvrage le plus considérable sur la matière, en voie de publication.]

LE PREMIER MOT DE LA BIBLE

ÉTUDE EXÉGÉTIQUE

Avec le premier mot de la Bible s'ouvre la longue série de difficultés que présente à l'interprétation le texte de l'Ancien Testament.

Que signifie exactement l'expression *Beréschith?*

La version traditionnelle, qui prend sa source dans les Septante, peut-elle se justifier au double point de vue de la grammaire et de la logique, *Beréschith* est-il bien rendu en grec par ἐν ἀρχῇ, en latin par *in principio* et en français par *au commencement?* L'étude que nous voulons faire de ce mot, prouvera peut-être qu'il est au moins permis d'en douter. L'interprétation que nous en donnons pourra sembler contestable à plusieurs, aussi sommes-nous prêt à y renoncer, s'il nous

est démontré que nos procédés exégétiques sont inexacts ou incomplets.

Grammaticalement l'expression *Beréschith* est composée de la préposition inséparable *be* signifiant *à, dans* et du nom singulier féminin *Réschith*, racine chaldaïque *Resch*, dont le sens primitif est celui de l'hébreu *Rosch* (*tête*). Ce substantif prend plusieurs sens figurés, qui tous rappellent une idée de priorité par rapport au temps, à l'ordre ou à la dignité; de là, le sens de *commencement;* mais alors, ce qui n'est pas ici le cas, *Beréschith* est toujours accompagné d'un génitif, c'est-à-dire d'un mot lui servant de complément, dans ce cas la version *au commencement* est exacte. Ainsi *Beréschith mamelekouth Jéhojakim*, Jérem. XXVI, 1; doit nécessairement se rendre par: *au commencement du règne de Jéhojakim*. Il n'existe que cinq cas de ce genre dans le texte de l'Ancien Testament[1], mais on n'y trouve pas un autre exemple correspondant exactement à celui du premier verset de la Genèse, c'est-à-dire l'expression *Beréschith* sans complément et comme telle employée dans un sens absolu. Ce qui faisait dire déjà au douzième siècle à Aben Esra, que

[1] Jér., XXVI, 1; XXVII, 1; XXVIII, 1; XLIX, 34; Osée, IX, 10.

dans le sens de *au commencement*, *Beréschith* ne s'emploie qu'à l'état construit, autrement dit suivi d'un régime. Or le *Beréschith* de la Genèse ne présentant pas cette condition grammaticale, on est en droit de penser qu'il doit signifier autre chose que ce qu'on veut habituellement lui faire dire, comme s'il était régulièrement construit.

On prétend, il est vrai, que *Réschith* se rencontre à l'état absolu, par exemple Deut. XXXIII, 21. Ce passage est loin d'être concluant, car d'un côté ce n'est pas de *Réschith*, mais de l'expression *Beréschith* qu'il s'agit, et de l'autre dans le passage allégué, si *Réschith* n'est suivi d'aucun complément, celui-ci, qu'une licence poétique permettait de sous-entendre, est des plus faciles à trouver. L'écrivain dit de Gad : *Il s'est choisi Réschith*, ici, dans un sens métaphorique, les *prémices*, c'est-à-dire les meilleures portions du pays.

Le seul passage qui pour le sens semble se rapprocher de celui de la Genèse est Ésaïe XLVI, 10, où nous trouvons *Méréschith* qui, comme *Mérosch*, XLI, 26, signifie *dès le commencement*. Mais c'est encore un exemple qui ne prouve absolument rien. Autant le sens exact de *Beréschith* dans la Genèse d'après nos versions est obscur et hypothétique, autant celui de *Méréschith* dans Ésaïe est clair et certain.

Il est ici question de l'avénement de Cyrus et de ses succès contre Babylone, ce que l'Éternel fait annoncer à son peuple, *Méréschith, — dès le commencement, d'avance;* c'est-à-dire, avant que ces choses soient arrivées. Ce complément ressort tout naturellement du contexte, il n'est même pas possible d'en concevoir un autre.

Au point de vue de la logique, la version de *Beréschith* par *au commencement* n'est pas plus possible qu'au point de vue de la grammaire. Par elle-même, cette expression est si peu intelligible que tout lecteur doit y joindre un commentaire en réponse à la question qui s'impose aussitôt à l'esprit : *au commencement* de quoi Dieu créa-t-il les cieux et la terre? L'idée rappelée par ce mot ne pouvant se rapporter qu'au début, à la première partie de ce qui doit avoir une durée, c'est-à-dire du temps ou des choses, où ce commencement doit-il être cherché? Est-ce au commencement du temps? Mais le temps qui n'est que la mesure de la durée des êtres n'a pu commencer qu'après la création[1]. Serait-ce alors au commencement des choses? Mais qui ne voit qu'en disant : au commencement des choses Dieu

[1] Non ergo possumus dicere fuisse aliquot tempus quando Deus nondum aliquid fecerat. S. Augustin, *contra Manich.*, 1, 2.

créa les cieux et la terre, nous n'avons qu'une froide et inutile répétition de la même idée? En tout cas, régulièrement, nous devrions avoir ici l'article, c'est-à-dire *Baréschith*. Avec la version *au commencement*, nous sommes en présence d'une notion purement relative qui exige un complément; mais chercher ce complément c'est s'engager dans une voie sans issue, car non seulement le texte ne répond rien à notre question, mais il ne nous laisse pas même entrevoir ce que l'écrivain aurait pu vouloir dire en s'exprimant ainsi.

Grammaticalement et logiquement *Beréschith*, d'après la version habituelle, ne se rattache donc à rien. C'est un mot en l'air tellement isolé qu'on pourrait en faire abstraction sans que la proposition suivante en souffrît, quant au sens, le moindre dommage; car il suffit de dire: Dieu créa les cieux et la terre pour exprimer l'idée que le monde a eu un commencement.

On ne peut admettre que dans un récit de cette importance l'écrivain débute par une expression qui grammaticalement est incorrecte, et pour l'intelligence est une énigme indéchiffrable, aussi longtemps qu'on y rattache la version traditionnelle.

Si cette version a été le plus généralement

adoptée par la théologie chrétienne sur l'autorité des auteurs de la Septante, dont l'intelligence de la langue hébraïque était assez faible, il s'est pourtant trouvé dans la Synagogue et dans l'Église des docteurs d'une opinion différente. Déjà le *targum* d'Onkelos, postérieur à la version alexandrine, nous donne quelque chose de plus intelligible que celle-ci, en traduisant *Beréschith* par le chaldéen *Beqadmin*, *dans les temps anciens*. C'est peut-être la même idée, mais moins clairement, qu'exprime le *targum* de Jonathan par *min avela*, *à principio*, *dès le commencement*. Celui de Jérusalem est encore plus obscur en rendant *Beréschith* par *Bekhouqma*, *avec sagesse*. La seconde version grecque, celle d'Aquila, première moitié du second siècle, introduisit une idée inconnue jusqu'alors en traduisant le premier mot de la Genèse par ἐν κεφαλαίῳ, *en somme*, *en bloc*, sens accepté en particulier par Basile le Grand et son frère Grégoire de Nysse [1], et qui pour eux équivaut à ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ, *tout d'un coup et en peu de temps*. Chez les Latins Ambroise de Milan, au quatrième siècle, ne comprenait pas autrement l'expression *in principio* de la version *Itala* faite d'après le texte des Septante, car,

[1] Dans leur explication de l'œuvre des 6 jours.

dit-il : *Pulchre quoque ait in principio fecit, ut incomprehensibilem celeritatem operis exprimeret*[1].

Si ces exemples nous révèlent la faiblesse de la science exégétique de ces docteurs tant juifs que chrétiens, ce sont pourtant des preuves qu'aux yeux de ces hommes d'entre les plus distingués de leur temps, le texte hébreu et celui des Septante étaient susceptibles d'une interprétation très différente de celle généralement admise. Mais sans méthode, sans base scientifique, il n'y avait pas à lutter contre l'opinion dominante dont le plus souvent on ne se permettait d'ailleurs de différer que dans l'intérêt de quelques vues particulières.

Au dixième siècle surgit du milieu rabbinique, une idée tout à fait nouvelle, mais dont l'importance ne fut bien comprise que dans nos temps modernes où l'exégèse est devenue une véritable science.

Saadias, le chef de l'académie juive de Babylone (mort en 942), auteur d'une version arabe de l'Ancien Testament, traduit ou plutôt paraphrase ainsi le premier verset de la Genèse : *la*

[1] *In Hexæm*, 1, 2; au chapitre suivant, entre autres choses sur cette idée, il dit encore : Denique alii dixerunt ἐν κεφαλαίῳ quasi in capite, quo significatur in brevi et exiguo momento summa operationis impleta.

première chose que Dieu créa fut les cieux et la terre. Évidemment l'auteur voyait dans l'expression *Beréschith* tout autre chose que ses devanciers.

Au onzième siècle, le célèbre rabbin Raschi[1], et au douzième Aben Esra considérant d'un côté que *Réschith* ici sans article doit être traité comme étant à l'état construit, et de l'autre que l'expression *Beréschith* dans le sens de *au commencement* ne se rencontre que suivie d'un complément, ce complément manquant dans notre texte, ces docteurs y suppléent en traduisant : „Au commencement, lorsque Dieu créa les cieux et la terre, alors la terre était...“ Comme si le texte était : *Beréschith ascher bara*, ou la vocalisation *Beréschith bero*, infinitif construit, dans le genre de Osée 1, 2 : *Thekhilath dibber Jehovah.* Mais cette manière de procéder est arbitraire et comme telle, en bonne exégèse, doit être évitée.

Au dix-septième siècle, le père de la critique de l'Ancien Testament en France, Richard Simon, reprenant l'idée de Saadias, déclare que pour lui aussi ce qui ressort le plus naturellement de l'expression *Beréschith*, „c'est que la

[1] Chez les chrétiens appelé plus généralement, mais à tort, *Jarchi*.

première chose que Dieu créa fut le ciel et la terre[1]". S'emparant de cette idée, l'exégèse moderne l'a traitée scientifiquement et lui a assuré la place importante qu'elle occupe aujourd'hui dans l'interprétation du premier chapitre de la Genèse. Il n'y a, en effet, que deux opinions possibles : ou *Beréschith* est un nom à l'état construit dont le complément manque dans le texte, ou c'est un adverbe qui comme tel doit être pris dans un sens absolu. Ewald et Bunsen entre autres se rattachant à l'idée de Raschi et d'Aben Esra, tout en la modifiant quelque peu, traduisent : „Au commencement, lorsque Dieu créa les cieux et la terre et que la terre était déserte et vide et que les ténèbres étaient à la surface de l'abîme et que le souffle de Dieu planait sur les eaux, alors Dieu dit : Qu'il y ait de la lumière et il y eut de la lumière."

L'autorité de ces savants, qui est assurément très grande, ne suffit pourtant pas pour justifier une semblable version. Leur exégèse ne nous semble pas suffisamment indépendante de toute idée préconçue, on y reconnaît trop l'intention de trouver dans notre récit une preuve à l'appui de certaines vues philoso-

[1] *Hist. critique du Vieux Testament*, p. 364.

phiques, très certainement étrangères au texte, dont elle bouleverse de la manière la plus arbitraire la construction. Un maître en science hébraïque tel que Ewald, en particulier, savait bien mieux que personne que ce n'est pas ainsi qu'on écrit en hébreu, et que tout spécialement pour le premier chapitre de la Genèse, la coupe de cette période diffère étrangement de la diction du rédacteur de ce chapitre. Ici la phrase est simple, brève et nettement tranchée. Les trois premiers versets comprennent une série de propositions, les unes descriptives, verset 2, les autres narratives, versets 1 et 3, reliées entre elles par une copule, mais chacune formant par elle-même un sens complet, sans dépendance grammaticale avec aucun mot antécédent, ce qui n'est pas le cas dans la version proposée par Ewald et Bunsen. Mais on sait où ces savants veulent en venir : suivant Ewald, le rédacteur de notre récit partageant l'ignorance de tous les autres écrivains de l'antiquité sur le sujet de la création, serait également parti de l'idée d'un chaos primitif, dont il indiquerait simplement l'organisation par le verbe *bara*. Ce ne serait donc plus la création proprement dite de la matière qui aurait donné lieu à la première intervention de Dieu, ce serait celle de la lumière se produi-

sant dans un milieu préexistant, non encore organisé, mais sur l'origine duquel le texte garderait le silence.

Nous venons de voir par quels procédés arbitraires, par quelle violence faite au texte, Ewald et son école prétendent faire dire au document biblique ce que n'y trouvera certainement jamais une saine exégèse, libre de tout esprit de système.

Une opinion bien différente et plus originale est celle émise, dans ces derniers temps, par le Dr Delitzsch, qui lui non plus ne peut accepter l'idée traditionnelle sur le premier mot de la Genèse.

D'après ce pieux et savant hébraïsant „le récit de la création est le premier membre intégrant de l'histoire générale de la *Thorah*[1]. C'est le commencement de l'histoire qui s'est passée entre Dieu et l'homme. L'écrivain sacré ne s'est point proposé de nous dire que le monde a eu un commencement, c'est-à dire qu'il n'est pas éternel, mais de raconter le fait divin qui sert de base à l'histoire suivante, histoire qui a *pour commencement* la création du ciel et de la terre"[2]. Ainsi tandis que pour Saadias et R. Simon la notion

[1] Le Livre de la Loi ou le Pentateuque.
[2] *Die Genesis*, §§ 79, 80; 2. Ausgabe.

de priorité contenue dans l'expression *Beréschith* se rapporte à une série de faits se succédant dans un espace de temps déterminé, c'est-à-dire à l'ordre dans lequel se sont effectuées les diverses créations énumérées dans notre chapitre, pour Delitzsch cette notion, d'une application plus générale, embrasse le chapitre entier, le récit de la création considéré comme la première partie ou le commencement de toute l'histoire (*der Anfang der Geschichte*).

Mais c'est là une idée tout à fait particulière à son auteur et qui probablement est destinée à rester dans son beau commentaire sur la Genèse. En tout cas, comme elle ne s'appuie sur aucune base scientifique, et que l'absence de tout passage parallèle lui ôte jusqu'au caractère de la vraisemblance, l'exégèse n'a point à s'en occuper et ne peut la considérer que comme une opinion personnelle en rapport avec la manière de voir de l'auteur sur la composition du Pentateuque.

A côté de ces grandes vues générales que nous venons d'analyser se trouve une riche collection d'interprétations fournies par la tendance mystique ou allégorique avec laquelle l'exégèse n'a absolument rien à faire. Restant donc sur le terrain où nous nous sommes placé en commen-

çant, nous achevons ce qui nous reste à dire sur l'objet de cette étude.

Remarquons qu'il s'agit ici d'un mot ou d'une expression dont la forme grammaticale ne présente aucune difficulté, et qui, sans rapport quelconque avec le reste de la phrase, doit nécessairement être pris dans un sens absolu. Nous devons donc en l'interprétant viser à trouver dans notre langue, et dans les mêmes conditions grammaticales, le mot qui y correspond le plus exactement, c'est-à-dire un mot qui par sa forme soit exempt de toute dépendance, et par sa signification n'exige aucun complément. Or, c'est à quoi ne saurait répondre en français l'expression *au commencement*, puisqu'elle ne peut signifier quelque chose d'intelligible qu'à l'aide d'un régime qui manque dans le texte et ne peut même y être sous-entendu d'une manière certaine.

Composé et disposé comme il l'est ici, *Beréschith* ne peut être qu'une locution adverbiale pouvant se passer de l'article comme *Beakhor*, *en arrière*, *retrorsum*, Prov., XXIX, 11 ou *Beiad*, Βίᾳ (Septante) *cum vi*, *robore*, *avec violence*, *violemment*, Ésaïe, XXVIII, 2. L'idée radicale de *tête* ou *commencement* s'y retrouve, mais dans une acception modifiée qui se remarque très bien

par exemple en allemand lorsque, au lieu de la version habituelle *im Anfang* on traduit *Beréschith* par *anfänglich*, adjectif adverbial que nous rendons en français par *d'abord* ou *premièrement*.

Avec plusieurs bons exégètes nous traduisons donc ainsi le premier verset de la Genèse: *D'abord Dieu créa les cieux et la terre;* ce qui signifie, d'après la paraphrase de Saadias et R. Simon, que dans l'œuvre de la création, dont l'exécution exigea six journées de travail divin, Dieu créa premièrement les cieux et la terre, c'est-à-dire les deux grandes parties qui, au point de vue biblique, constituent le monde entier, l'univers, idée pour laquelle les Hébreux n'ont pas de mot propre et qu'ils rendent par les deux noms *cieux et terre*, Gen. XIV, 19, 22; Deut. XXXIII; Ésaïe I, 2.

Il est évident qu'en s'exprimant ainsi l'écrivain sacré anticipe sur les événements, car en nous disant d'un côté que la terre couverte d'eau et d'épaisses ténèbres était dans l'état décrit au verset 2, et de l'autre aux versets 7 et 8, que Dieu forma au second jour une *étendue* qui fut appelée *cieux*, il donne clairement à entendre qu'il ne peut être question au début de la création des cieux et de la terre dans l'état de per-

fection que leur reconnaît le Créateur à la fin du sixième jour, verset 31. Leur complète création comprend l'ensemble de tous les actes dont se compose l'œuvre entière. Par le premier de ces actes la masse terrestre fut produite, contenant en elle les éléments dont au second jour les cieux seront formés, ainsi que ceux de plusieurs autres créations subséquentes et dont l'ensemble constituera notre monde ordonné tel qu'il existe dans toutes ses parties, avec toutes ses productions et ses habitants.

L'expression *Beréschith* désigne donc ici le premier rang dans l'ordre des créations, et doit se traduire par *d'abord* ou *premièrement*. Persister à conserver la version traditionnelle en substituant les raisonnements toujours si souples de la théologie aux strictes exigences de la philologie, c'est-à-dire la spéculation à la science proprement dite, c'est renverser les règles de l'herméneutique qui permettent bien, il est vrai, de passer d'une interprétation philologique à des considérations théologiques, mais non de commencer par celles-ci sans tenir compte des lois de la grammaire, car c'est s'exposer, comme dans le cas présent, à faire dire au texte ce qui ne s'y trouve pas, ce qui ne peut pas s'y trouver.

Avant tout, dit Mélanchton, il faut que l'exégète soit un *grammaticus*, car, dit-il encore dans son Commentaire sur les Proverbes : *una et simplex est scripturæ sententia videlicet quam aperit ratio grammatica.*

L'IDÉE DE LA CRÉATION

DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Avec un idiome tel que l'hébreu, qui s'accommode si difficilement à une parfaite exactitude et à une rigoureuse précision de l'idée, il faut souvent se livrer à de longs tâtonnements avant de parvenir à dégager du texte la pensée de l'écrivain.

Le premier mot de la Genèse, nous l'avons vu, présente déjà un cas semblable, le second nous fournit un autre exemple du même genre que nous voulons également étudier.

M. Vacherot disait, il y a quelque temps, dans la *Revue des Deux-Mondes*[1], que „l'antique théologie n'avait point eu l'idée du néant, et qu'il est fort douteux qu'on la retrouve dans le premier chapitre de la Genèse exactement interprétée.“ Nous savons en effet, à n'en point douter, que l'antique théologie, c'est-à-dire celle qui

[1] Numéro du 1er Septembre 1876.

s'est produite en dehors du peuple hébreu, n'a point eu l'idée du néant, et par cela même d'une création proprement dite. Nous le savons parce que cette théologie s'est amplement expliquée sur ce sujet, nous laissant clairement voir qu'elle part toujours de l'idée d'une matière préexistante ou de celle d'une émanation de la divinité. Si les Hébreux ont réellement partagé cette croyance, il est impossible qu'eux aussi ne l'aient pas laissé voir dans leurs nombreux écrits où se trouvent exposées toutes leurs vues théologiques. En tout cas, s'il est un document de nature à nous faire connaître leurs idées sur le fait de la création, c'est bien assurément le récit cosmogonique du premier chapitre de la Genèse. M. Vacherot met en doute l'exactitude de l'interprétation qu'on en a donnée jusqu'ici et paraît croire que, par une meilleure version, il serait démontré que les Hébreux ne font point exception à la manière de voir de „l'antique théologie qui n'avait point l'idée du néant", en d'autres termes que les Hébreux, comme les autres peuples, ont cru à l'éternité de la matière. Pour nous en assurer il n'est pas nécessaire d'étudier en détail le texte entier de ce chapitre. Dans cette page de cosmogonie hébraïque se trouve un mot qui nous paraît être la clé de cette importante question, ce mot

est le verbe *Bara* qui fait suite, à l'expression adverbiale *Beréschith* que nous avons précédemment examinée, et dont nous allons chercher l'exacte interprétation à l'aide d'une saine exégèse grammaticale et historique.

Il y a longtemps que, sur ce sujet de l'origine du monde, la philosophie est aux prises avec la théologie. A ce propos nous revient à la mémoire un entretien d'un docteur juif avec un philosophe de son temps : „Votre Dieu, disait celui-ci à Rabbi Gamaliel, est un grand architecte, personne ne le conteste; mais il a trouvé sous sa main d'excellents matériaux dont il s'est servi à propos. — Quels sont ces matériaux? demande le Rabbi. — Le chaos, la matière chaotique, les ténèbres, l'air, l'eau, l'abîme. Vous vous trompez, répond Gamaliel; et pour lui démontrer son erreur il lui cite d'autres textes où ces mêmes matériaux sont formellement représentés comme des choses créées“ [1]. Nous ignorons si le philosophe fut convaincu; en tout cas, à notre avis, il aurait pu ne pas l'être. Le raisonnement du docteur juif est défectueux, il repose tout entier sur un mot pris dans une acception mal ou incom-

[1] *Beréschith rabba*, sect. 1. Un *midrasch* peut-être du VIe siècle de notre ère.

plètement définie, l'application qu'il en fait peut donc être inexacte, ou même tout à fait fausse. La langue hébraïque ne possède pas un autre verbe contenant une notion plus précise sur l'idée de la création que le verbe *Bara* du premier verset de la Genèse, et il est certain que, par lui-même, ce verbe n'exclut pas nécessairement l'idée d'une matière préexistante ; il ne peut donc signifier *créer* dans l'acception métaphysique où nous entendons habituellement ce mot, c'est-à-dire dans le sens *de tirer du néant*. Le Rabbi a pu citer des textes comme ceux où il est dit que Dieu *crée* les ténèbres, Ésaïe XLV, 7, *crée* le vent, Amos IV, 13, et d'autres du même genre; mais le philosophe pouvait répondre que ce Dieu qui a *créé* aussi l'homme ne l'a pas créé de rien, d'après l'enseignement général des Écritures, mais l'a tiré de la poudre de la terre, Gen. II, 7. Il pouvait ajouter que si ce même Dieu se propose de *créer Jérusalem pour l'allégresse*, Ésaïe LXV, 18, ce ne peut être qu'en la transformant moralement, au point d'en faire un séjour de joie sainte; enfin que lorsque le Psalmiste demande à Dieu de *créer en lui un cœur pur*, Ps. LI, 12, il ne peut avoir en vue que la purification de ce qui existe déjà, le renouvellement moral de son esprit. *Bara* ne signifie donc

pas exclusivement *créer* dans le sens d'une création *ex nihilo*.

Une fois engagé dans cette voie d'opposer passage à passage, sans plus de frais de science exégétique, il y avait bien d'autres objections à présenter au Rabbi. Le philosophe pouvait lui faire remarquer que le rédacteur du premier chapitre de la Genèse se montre assez peu préoccupé de l'idée d'une création de rien, autrement il eut mis plus de précision dans le choix des termes employés dans son récit. En rapportant que Dieu dit *naascéh*, — *faisons* l'homme, puis tout aussitôt que Dieu *vaïbera*, — *créa* l'homme, v. 26, 27, le narrateur ne laisse-t-il pas voir que *asça*, *faire* d'une manière générale, exprime pour lui la même idée que *bara* que nous rendons par *créer?* De même le prophète lorsqu'il dit: „La main de l'Éternel a fait (*ascetha*) ces choses; le saint d'Israël les a créées (*beraah*)“ Ésaïe XLI, 20; XVI, 18. A ces deux verbes, et dans la même acception, vient s'ajouter *iatsar*, — *former*: „L'Éternel Dieu *vaïtser*, forma l'homme“, Gen. II, 7. „C'est moi qui forme (*iotser*) la lumière et qui crée (*boré*) les ténèbres, qui fais (*oscé*) la prospérité et qui crée (*boré*) le malheur.“ Ésaïe XLV, 7. Pour la synonymie apparente de ces verbes on peut comparer le remarquable passage,

Ésaïe XLIII, 7 : „Je l'ai créé (*berathiv*), je l'ai formé (*ietsarthiv*), je l'ai fait (*ascithiv*),“ — les trois verbes employés dans les récits de la création pour exprimer la même idée. N'est-ce pas ainsi que l'entendait également le rédacteur du Décalogue lorsqu'il dit : L'Éternel a fait (*asça* et non *bara*) en six jours les cieux et la terre.“ Il semble donc, à première vue, que le verbe *bara* ne signifie rien de plus que *asça*, verbe le plus généralement usité pour désigner une action physique ou matérielle. En sorte que pour un Hébreu dire : Dieu créa les cieux et la terre, Gen. I, 1, ou l'Éternel a fait les cieux et la terre, Exode XX, 11; XXXI, 17, rappelait absolument la même idée. Le philosophe était encore autorisé à en appeler au témoignage des plus anciennes versions grecques qui n'ont pas même l'air de se douter de l'importance de cette question d'une création de rien, car toutes rendent *bara* par un verbe exprimant une action très ordinaire et surtout matérielle, les Septante par ποιεῖν *faire*, „Dieu fit le ciel et la terre“; Aquilas, Symmaque et Théodotion par κτίζειν *fonder*, *établir*, *construire*.

Ces arguments, qui auraient pu embarrasser un rabbin aussi mal préparé que paraît l'avoir été ce Gamaliel, doivent bien avoir une certaine valeur, puisque, sous des formes diverses, nous

les voyons se produire à toutes les époques. Même de notre temps, il est encore des savants, de l'école de ce philosophe, qui ne voient dans le récit biblique de la création que l'idée de Platon, d'après laquelle le monde a commencé, bien que la matière soit éternelle, le chaos ayant précédé l'ordre et l'harmonie qui règnent présentement. Ewald lui-même est d'avis que le rédacteur de notre récit, partageant sur ce sujet l'ignorance de tous les autres écrivains de l'antiquité, est également parti de l'idée d'un chaos primitif dont il raconte simplement l'organisation. Tout cela peut assurément encourager M. Vacherot dans son espoir qu'on finira bien par trouver que les Hébreux, pas plus que les autres peuples, n'ont eu l'idée du néant, c'est-à-dire qu'ils ont cru à l'éternité de la matière.

En résumé, sur ce premier point de notre recherche, tout bien examiné, nous n'hésitons pas à reconnaître que, par une argumentation purement grammaticale, on ne saurait prouver incontestablement qu'il ne peut être question dans le premier chapitre de la Genèse que d'une création *ex nihilo*. C'est une concession qu'il faut savoir faire, afin d'éviter des discussions interminables et stériles. Qu'opposer d'ailleurs à l'autorité des dictionnaires hébreux, qui tous nous disent que

le sens radical de *Bara* est celui de *tailler, façonner?* D'après cela n'est-il pas naturel d'admettre que le rédacteur de la Genèse n'a pu entendre par ce verbe une création de rien, mais seulement ce que nous trouvons dans la cosmogonie des autres peuples, l'organisation d'une matière existante? Il nous semble difficile d'échapper à cette conclusion en suivant la voie purement grammaticale ou du dictionnaire.

Mais cette concession faite, nous nous hâtons de déclarer que ce n'est pas à cela que revient toute la science exégétique. A cette exégèse courante, telle que le premier venu peut en faire à l'aide du dictionnaire, nous opposons une exégèse bien autrement complète et savante, qui, tout en tenant compte des lois de la structure des mots et de leur sens littéral, examine en même temps de près leur fonction, le rôle qu'ils remplissent, les opérations de l'esprit auxquelles ils correspondent et les rapports dans lesquels ils sont avec les notions religieuses et scientifiques du peuple à la langue duquel ils appartiennent.

Or, cette exégèse *grammaticale et historique* nous fait découvrir bien autre chose dans le verbe *bara* que ce qu'y voit un philosophe ou un savant quelconque, limitant ses recherches à la découverte du sens radical de ce verbe, qu'aiment

à rappeler les partisans de l'éternité de la matière. On dit que ce verbe, habituellement traduit par *créer*, signifie radicalement *tailler*, *façonner* et que, dès lors, il ne saurait exprimer l'idée métaphysique d'une création de rien. Mais cette conclusion est évidemment précipitée ; car, s'il est incontestable que ce verbe, dans l'une de ses formes, celle du pihel, a ce sens, il ne l'est pas moins que dans la forme kal, il ne l'a jamais. Or, partout où nous rencontrons *bara* dans notre chapitre, il est dans la forme kal, ce n'est donc pas le sens du pihel qu'il faut lui attribuer. On sait comment, par le mécanisme des formes verbales, l'hébreu supplée au petit nombre de ses racines. Passant d'une de ses formes à une autre, l'idée verbale subit des modifications qui, dans nos langues de l'Occident, exigeraient autant de verbes différents. C'est habituellement dans la forme kal qu'il faut chercher le sens primitif du verbe, dont le plus souvent la forme pihel indique soit la répétition ou le renforcement, soit une application spéciale de l'idée fondamentale, ou bien encore le sens proprement physique ou matériel d'un verbe. C'est ainsi que *baré*, infinitif pihel de bara, signifie *tailler* en pièces avec l'épée, Ézéch. XIII, 47, *couper*, *abattre* une forêt, Josué XVII, 15, 18. Il y a là l'idée d'effort, d'un

travail pénible accompli par le sujet du verbe. Mais, en même temps, l'idée radicale, contenue dans la forme kal, peut être tout intellectuelle ou métaphorique. Ainsi *rapha* employé au pihel dans le sens matériel de *réparer*, *rétablir* un autel brisé, I Rois XVIII, 30, au kal signifie *guérir*, Ésaïe XIX, 22; XXX, 26; *Galah*, qui au pihel a le sens de *découvrir* les pieds, Ruth III, 47, les fondements d'une maison, Michée I, 6, en un mot l'acte matériel de découvrir, au kal signifie *révéler* un secret, Amos III, 7; Prov. XX, 19, *communiquer* une chose, I Sam. XX, 2. C'est évidemment à cette classe de verbes qu'appartient *bara*, dont la forme radicale ne rappelle jamais qu'une idée métaphysique, tandis que dans sa forme pihel il ne peut exprimer qu'une action matérielle. Dans une lecture superficielle du texte on arrive vite, comme nous l'avons vu, à traiter *bara* comme un synonyme de *asça* et de *iatsar*, verbes généralement employés pour décrire une action matérielle; mais un observateur attentif ne tarde pas à s'apercevoir que dans l'usage *bara* présente des particularités tellement caractéristiques qu'on est contraint de le considérer, dans l'une de ses formes, comme un verbe unique de son espèce.

C'est ainsi que des quatre formes verbales

sous lesquelles *bara* se présente dans le texte hébreu, une seule, celle du kal, est exclusivement réservée à Dieu, qui est ainsi l'unique sujet de ce verbe sous cette forme ; l'action qu'il rappelle ne peut donc être qu'une action divine. Tandis que *asça* et *iatsar* peuvent avoir Dieu ou l'homme pour sujet, *bara* au kal n'exprime jamais que l'action de Dieu. Telle est la première particularité qui le distingue de tout autre verbe : au kal il ne peut avoir que Dieu pour sujet.

Il est un autre trait non moins caractéristique et qui est exclusivement propre à ce verbe, c'est qu'à la forme kal il n'est jamais suivi de ce qu'on appelle l'accusatif de la matière, c'est-à-dire qu'avec *bara* la matière dont une chose est faite n'est jamais mentionnée. Ainsi on ne peut pas dire : Dieu *créa* (*bara*) l'homme de la poudre de la terre, mais on dit : *l'Éternel Dieu, — vaïtser eth haadam aphar min haadamah, — forma* l'homme *poudre* (accusatif de la matière), c'est-à-dire de la poudre de la terre, Gen. II, 7. De même avec *asça : kolkelar asça nekhoscheth, — tous ces vases, il fit airain* (accusatif de matière), c'est-à-dire d'airain, Exode XXXVIII, 3. Mais avec *bara* (forme kal), la causalité qui, comme nous venons de le voir, est toujours divine, est absolue, son

action immédiate et indépendante de toute condition.

Quel a été le mode de cette action? Dieu, est-il dit, créa les cieux de la terre, mais comment les Hébreux se sont-ils représenté Dieu accomplissant cette œuvre? En d'autres termes, comment s'exerce l'action divine exprimée par le verbe *bara?* Là est une des principales difficultés du problème qui nous occupe. Nous avons vu que dans l'une de ses formes, celle du pihel, ce verbe rappelle l'idée d'une action accomplie avec effort et fatigue; mais cette idée, l'esprit hébreu la repousse, soit en refusant de donner Dieu pour sujet à cette forme verbale, soit en déclarant positivement que *le Dieu d'éternité, qui a créé les extrémités de la terre, ne se fatigue ni ne se lasse*, Ésaïe XL, 28. Comment agit-il donc dans cette œuvre de création? La voix d'un Psalmiste répond : *Il a commandé et toutes ces choses ont été créées, — niberaou*, Ps. CXLVIII, 5. Il est vrai que cela ne signifie pas encore nécessairement *tirer du néant*, puisque à la rigueur on pourrait rendre ce passif de *bara* par *furent arrangées, façonnées;* mais pour le moment nous constatons que, dans la pensée de l'écrivain, il a suffi d'un ordre ou d'une parole de Dieu pour que notre monde devînt ce qu'il est, suivant cette

autre déclaration : *les cieux ont été faits par la parole de l'Éternel, et toute leur armée par le souffle de sa bouche*, Ps. XXXIII, 6.

Si, à côté de cela, certains poètes sacrés parlent de la création comme d'une œuvre procédant des doigts ou des mains de Dieu, ce sont là des anthropomorphismes symboliques qui n'ont rien de doctrinal, et que comprend tout lecteur intelligent. Par une semblable métaphore, l'écrivain sacré donne de la puissance et de la sagesse de Dieu une idée bien autrement intelligible au plus grand nombre de ses lecteurs que par toute autre expression qui ne pourrait être que pure abstraction. Que l'activité divine exprimée par *bara* ait été créatrice, au sens propre de ce mot, ou seulement organisatrice d'une matière préexistante, il n'en est pas moins certain que les Hébreux se représentaient cette activité s'exerçant uniquement par la parole de leur Dieu ; c'est par le seul effet de sa parole que notre monde est ce qu'il est. En rapprochant de cette idée celles qui ont donné naissance à tant de cosmogoniés fantastiques chez les peuples anciens, on ne peut qu'être frappé de la supériorité de la conception hébraïque. Mais ce qui nous intéresserait bien davantage, ce serait de pouvoir nous assurer que les écrivains bibliques ont cru et clairement pro-

fessé que leur Dieu est éternel et que la matière ne l'est pas, ou plus simplement que Dieu existait avant la matière. Tout est là, en effet ; mais comme les Hébreux ne se sont livrés à aucune recherche spéculative sur Dieu et ses œuvres, s'il se trouve, dans leur littérature canonique, quelques données sur ce sujet, nous ne devons nous attendre qu'à de simples déclarations dictées par la conscience religieuse, indépendamment de toute réflexion et surtout de tout raisonnement philosophique. C'est tout ce que nous pouvons espérer, et nous n'avons besoin de rien de plus pour le but que nous poursuivons. Mais nous demandons si ce but n'est pas atteint lorsque nous rencontrons des déclarations du genre de celle-ci, par exemple :

> Avant que les montagnes fussent nées,
> Et que tu eusses produit la terre et le monde,
> D'éternité en éternité tu es Dieu.
>
> Ps. XC, 2.

Il n'est pas un mot de ce texte donnant lieu à la moindre équivoque. On peut trouver une hardiesse poétique, peut-être exagérée, dans l'emploi de ce verbe que nous rendons par *produire*, et qui littéralement rappelle l'idée d'un enfantement (*khoul*), mais il est incontestable que le Psalmiste a bien voulu dire qu'avant l'apparition

de notre monde Dieu existait; dès lors il ne peut être question pour lui de l'éternité de la matière. Le livre des Proverbes nous fournit une déclaration encore plus complète. Personnifiant la sagesse divine qui se révèle dans toutes les œuvres de la création, l'écrivain sacré la fait parler ainsi :

L'Éternel m'a créée la première de ses œuvres,
Avant ses œuvres les plus anciennes.
J'ai été établie depuis l'éternité,
Dès le commencement, avant l'origine de la terre.
Je fus enfantée quand il n'y avait point d'abîmes,
Point de sources chargées d'eaux;
Avant que les montagnes fussent affermies,
Avant que les collines existassent, je fus enfantée;
Il n'avait encore fait ni la terre, ni les campagnes,
Ni le premier atome de la poussière du monde[1].

Prov. VIII, 22, 26.

Il est inutile d'insister sur l'importance de ces paroles, qui toutes tendent à affirmer qu'avant la naissance de cette sagesse enfantée ou créée par Dieu avant l'origine de la terre, rien, pas même *le premier atome* de la poussière de notre monde, n'existait. C'est bien, comme on le voit, la négation la plus positive de l'éternité de la matière, et une nouvelle preuve du genre de celles que nous cherchions.

[1] Version du Dr Segond, que nous préférons à toute autre.

Nous n'en citerons pas d'autres ; il ne s'en trouve d'ailleurs pas de plus décisives, et celles que nous négligeons sont trop nombreuses pour que nous nous y arrêtions ; car il est peu de pages de l'Ancien Testament où il ne s'en rencontre quelqu'une plus ou moins directe. Nous les résumons toutes dans cette parole de Dieu plusieurs fois répétée :

> C'est moi, moi qui suis le premier,
> C'est aussi moi qui suis le dernier.
> Ma main a fondé la terre,
> Et ma droite a étendu les cieux :
> Je les appelle et aussitôt ils se présentent.
>
> Ésaïe, XLVIII, 12, 13; XLI, 4; XLIV, 6.

C'est dans des termes de ce genre que s'affirment, d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament, l'éternité exclusive et la toute-puissance du Dieu des Hébreux. Comment, après cela, mettre en doute qu'en disant qu'au commandement de l'Éternel toutes les choses que nous voyons ont été créées, *niberaou*, Ps. CXLVIII, 5, qu'elles ont été faites par sa parole et le souffle de sa bouche, Ps. XXXIII, 6, les écrivains bibliques ont bien entendu parler d'une création, c'est-à-dire d'une chose qui a commencé, qui a eu un point de départ avant lequel elle n'existait pas ? Pour eux, ce point de départ c'est

le moment où Dieu ordonne que la chose soit, car, comme dit un Psalmiste :

> Il parla et la chose fut,
> Il ordonna et elle exista [1].
>
> Ps. XXXIII, 9.

Telle est la croyance invariablement professée par les écrivains de l'Ancien Testament, à commencer par le rédacteur de la première page de la Genèse. Le Dieu qui crée la lumière le fait en disant : *que la lumière soit, et la lumière fut*, Gen. I, 3 ; et les citations que nous venons de faire prouvent clairement que les écrivains sacrés ont cru que c'est bien par le même mode d'action de la divinité qu'ont été produits les cieux et la terre. Jamais une pareille idée n'aurait pu naître et surtout s'affirmer aussi généralement dans la littérature sacrée des Hébreux, au temps des Psalmistes et des Prophètes, si elle eût été en opposition avec le document capital de cette littérature sur le fait de la création. Ici on ne

[1] Ce n'est point ici une sentence générale, comme l'entendent certains traducteurs, même MM. Segond et Reuss, mais une allusion au récit de la création ainsi que les 3 versets précédents, ce que confirme dans notre v. 9 l'emploi des temps historiques du parfait. C'est ainsi que l'a compris Calvin : *car il a dit, et a esté : il a commandé, et a esté estably.*

peut pas dire que les Hébreux ont fini par subir l'influence de systèmes cosmogoniques étrangers, car il n'y a jamais eu rien de commun entre ceux-ci et le point de vue biblique, qui est celui d'une création proprement dite. Et comme ce point de vue n'a jamais varié, du moins durant la période canonique, il nous est impossible d'admettre que le verbe *bara*, le premier mot de la Bible rappelant l'idée de création, ait été entendu par les Hébreux dans un sens opposé à ce qu'ils professent croire dans toutes les autres pages de leurs écrits.

Quant au sens radical du verbe *bara*, auquel en appellent toujours les partisans de l'éternité de la matière, avant d'en faire un argument, il faudrait pouvoir en constater l'usage dans la littérature biblique. Or c'est en vain qu'on y chercherait un seul exemple où l'idée matérielle, contenue dans le pihel de *bara*, se laisse même entrevoir dans la forme kal où nous devrions trouver le sens radical de ce verbe. Non que nous entendions que le sens de *tailler*, *façonner*, soit étranger à la racine *bara;* nous voulons seulement dire que les Hébreux, avec intention, n'ont voulu faire usage de la forme kal de ce verbe que pour exprimer l'action de Dieu dans la sphère naturelle.

Exprimer l'idée essentiellement métaphysique de la causalité divine par un terme qui ne soit que le signe propre de cette idée, c'est ce que ne peut faire un idiome impuissant à l'abstraction et se refusant à toute spéculation purement intellectuelle. Ce terme propre, les Hébreux ne l'ont pas et ne peuvent pas l'avoir, car l'existence d'un tel verbe supposerait, de leur part, un travail de réflexion philosophique qui est étranger à l'esprit sémitique et tout particulièrement à l'hébraïsme ancien, pour qui pareille question ne s'est jamais posée, ayant toujours cru d'une foi simple et spontanée en un Dieu, cause suprême et absolue de tout ce qui existe.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour trouver la solution de notre question ; car alors nous voyons que c'est vers cette croyance centrale que vient converger, dans ses manifestations diverses, tout le produit de la pensée religieuse des Hébreux. Pour les écrivains bibliques comme pour nous, le sens radical de *bara* était bien celui de *tailler*, *façonner* ; mais, faute d'un autre verbe plus propre à rendre leur pensée, ils ont voulu que celui-ci, dans l'une de ses formes, n'exprimât qu'une action accomplie par Dieu lui-même. De plus, en ne disant jamais de quoi se compose l'effet produit par *bara*, ils veulent

évidemment qu'avec ce verbe l'action divine, la *causa efficiens*, soit conçue comme étant absolue, indépendante de toute circonstance et de toute substance. Aussi, et c'est la troisième particularité propre à ce verbe, le résultat de cette action, *beriah*, *(res creata)*, Nombres XVI, 30; Jér. XXXI, 32, est-il toujours quelque chose de nouveau et de merveilleux, soit dans le domaine de la nature, comme dans le premier chapitre de la Genèse, soit dans celui de l'histoire, en y produisant des faits étonnants et inattendus, Nomb. XVI, 30; Ésaïe XLI, 2; Jér. XXXI, 32, soit même dans le cœur de l'homme, en le purifiant et en y faisant naître de nouvelles dispositions, Ps. LI, 12.

C'est cet ensemble de traits caractéristiques qui fait de *bara* un verbe unique dans la langue hébraïque. En certain cas, il a pour synonymes les verbes *asça* et *iatsar* comme exprimant, d'une manière générale, sous une forme concrète et sensible, l'action de Dieu; mais le sens élevé et complet de cette action dans toute sa portée dogmatique, c'est au verbe *bara* seul que les Hébreux le rattachent. Et par l'usage constant qu'ils font de ce verbe, de même que par le riche développement d'idées auquel il a donné lieu dans la littérature sacrée, tout lecteur attentif et impartial

devra reconnaître que la Bible ne sait absolument rien d'une matière éternelle, que par conséquent, pour l'auteur du premier chapitre de la Genèse en particulier, il y eut une époque où non seulement cet Univers n'était pas, mais où même les éléments qui le composent n'existaient pas. Aussi ne peut-il être ici question que d'une création dans le sens absolu, dont la cause première et unique est Dieu, seul éternel, qui de sa parole appela toutes choses à l'existence.

Grande idée, qui déjà du point de vue purement philosophique suffirait à elle seule pour affirmer la supériorité incomparable de la conception hébraïque de la divinité sur les systèmes religieux de tous les autres peuples. S'il était vrai, comme le dit M. Vacherot, que „Dieu n'existe que dans notre pensée, que Dieu est notre ouvrage et disparaît avec nous“ ; ou seulement, selon M. Émile Burnouf, que „la conception de Dieu est essentiellement et primitivement individuelle ; qu'elle est en proportion de l'intelligence naturelle de chacun et de l'instruction qu'il a acquise [1]“, il faudrait alors reconnaître que les anciens Hébreux ont été les hommes les mieux doués intellectuellement, les plus instruits et les plus profonds philosophes de l'antiquité ; car,

[1] *Revue des Deux Mondes*, 1er décembre 1864, p. 528.

comparées à leur conception de la divinité, celles des autres peuples ne sont généralement que des notions bizarres et toujours très élémentaires. Mais ne mêlons pas à cette étude les réflexions apologétiques qu'elle pourrait nous suggérer. Nous n'avons voulu faire que l'exégèse d'un mot, c'est-à-dire en chercher le sens exact, sans nous préoccuper de l'usage que pourrait en faire la philosophie ou la théologie. Or, pour nous du moins, il résulte clairement de notre recherche que par le verbe *bara*, dans sa forme kal, les Hébreux ont eu l'intention d'exprimer l'idée d'une *création de rien, (creatio ex nihilo)*. Voilà ce qu'à tort ou à raison, la question n'est pas là (nous ne faisons que de l'exégèse), ils ont cru et professé dans toute leur littérature canonique. Quand donc on cherche dans l'antiquité des preuves à l'appui de la doctrine de l'éternité de la matière, on n'a pas le droit d'en demander aux livres bibliques ; car non seulement il ne s'y en trouve pas la moindre trace, mais ils abondent en preuves du contraire. Ces preuves, il faut les prendre telles qu'elles nous sont présentées. Procédant par affirmation intuitive et non par voie démonstrative, les Hébreux affirment et ne démontrent pas. C'est en tout cas ce qu'ils pouvaient faire de mieux en présence du sujet de la création ; car „tout

penseur pénétrant qui cherche la vérité et ne s'abuse pas lui-même, dit le grand docteur juif Maimonide, peut voir que cette question, je veux dire celle de savoir si le monde est éternel ou créé, ne saurait être résolue par une démonstration décisive, et que c'est un point où l'intelligence s'arrête[1]." Tel est aussi l'avis d'un docteur chrétien non moins illustre, Thomas d'Aquin : „Que le monde, dit-il, ait eu un commencement, cela est à croire ; mais on ne peut ni le démontrer ni le savoir. Et il faut que l'on soit bien convaincu de cela, de peur que quelqu'un, présumant de pouvoir démontrer ce qui n'est qu'une chose de foi, n'avance, sans nécessité, des raisons qui donneraient à rire aux infidèles, lesquels s'imagineraient que c'est par des raisons de cette espèce que nous admettons ce qui pour nous est simplement matière de foi[2]." C'est bien à ce point de vue que se plaçait l'auteur de l'Épître aux Hébreux, lorsque, parlant de ce sujet, il se borne à dire : *c'est par la foi que nous savons que le monde a été fait par la parole de Dieu*, Héb. XI, 3.

[1] *Guide des égarés* (*Moré Neboukim*), traduct. de Munk, t. I, p. 346.

[2] *Summa theol.* Pars I, quæst. XLVI, art. 2.

LA TERRE AU MOMENT DE SA CRÉATION

D'APRÈS L'ANCIEN TESTAMENT

D'après le récit de la Genèse, notre terre, au moment de sa création, se trouvait dans un état que le narrateur décrit par deux mots qui ont donné lieu à diverses interprétations. Elle était, dit-il, *thohou va-bohou*. Le verbe *être*, tel qu'il est ici construit, ne peut rappeler qu'un état, une manière d'être du sujet, *la terre*, et doit se rendre dans notre langue par l'imparfait *était*.

La terre était *thohou va-bohou*, c'est dans cet état qu'elle fut créée et qu'elle resta un certain temps. Le plus généralement on veut trouver dans ces mots l'idée du *chaos*, c'est-à-dire d'une confusion de toutes choses. Mais cette idée, qui est commune aux cosmogonies païennes, est complètement étrangère à l'Ancien Testament. Notre texte d'ailleurs ne laisse rien voir de semblable, non plus qu'aucun passage de la littérature sacrée

canonique. Bien au contraire, dès le début tout nous paraît disposé dans le plus grand ordre, nulle part il n'est possible de constater la moindre confusion entre les éléments créés.

Nous avons tout d'abord la terre dans l'état de *thohou va-bohou*, au-dessus d'elle est le *thehom*, un océan ou une masse d'eau dont le volume plus considérable que celui de la terre submerge entièrement celle-ci. Le *thehom* se trouve lui-même enveloppé du *khoshek*, c'est-à-dire des *ténèbres*. Enfin au-dessus de tout se meut le *rouakh Elohim*, *l'esprit de Dieu*.

Nous trouvons dans le psaume CIV, ℣ 5-9, un magnifique commentaire, poétique, il est vrai, mais conservant encore les traits principaux de la prose de notre récit de la création, en particulier sur l'état primitif de la terre[1]. Au verset 6 du psaume, comme au verset 2 de la Genèse, la terre nous est représentée couverte de la masse d'eau nommée *thehom*. „Il a fondé la terre sur ses bases, dit le psalmiste, elle ne s'ébranlera jamais. Tu la couvris de l'océan (*thehom*) comme d'un vêtement; les eaux se tenaient sur les montagnes," ℣ 5, 6. D'après cela, la terre, avec ses montagnes, se

[1] La tradition juive enseigne que le psaume CIV doit être regardé comme le complément du récit de la Genèse. *Beréschith rabba*, *sect.* 1.

trouvait donc déjà toute formée sous les eaux. Aussi, lorsque celles-ci reçurent l'ordre de se retirer, „les montagnes, continue le psalmiste, s'élevèrent, les vallées s'abaissèrent à la place que tu leur assignas," ỳ 7, 8. Évidemment il ne peut être ici question d'un chaos, d'un mélange confus des éléments, mais, comme dit M. Reuss, „à la retraite des eaux, la surface de la terre se présente sous sa forme inégale et accidentée, que nous connaissons, et qui est aussi ancienne que la création. La configuration du sol est restée la même depuis le premier jour jusqu'à ce moment" (sur le psaume CIV). Aussi rien n'est plus arbitraire que de dire, comme Lange[1], que la forme primitive de la terre était le *thehom*, cette masse d'eau qu'il veut distinguer des eaux du troisième jour de la création, ce qui reviendrait à dire que le *thohou va-bohou* et le *thehom* n'étaient qu'une même chose. C'est toujours l'idée païenne du chaos, de la *rudis indigestaque moles*, qu'à tort on prétend trouver ici. Les eaux à la surface desquelles l'esprit de Dieu se mouvait ne sont pas autre chose que les eaux composant le *thehom*, que recouvrent les ténèbres. Dans le verset 2 le mot archaïque et surtout poétique *thehom* ne veut

[1] *Bibelwerk*, *Genesis*, p. 32.

rien dire de plus que le mot *maïm* de la fin du verset, habituellement employé pour désigner l'eau en général. Or que cette masse liquide ne contenait point en dissolution les éléments de notre monde, c'est d'un côté ce qui résulte de la déclaration du psaume CIV, ỳ 6, qui nous la montre, recouvrant comme d'un vêtement la terre déjà formée, et de l'autre, du fait qu'au troisième jour la terre se trouve dégagée de cette enveloppe après la formation de *l'étendue*, qui, s'élevant du milieu des eaux, en soulève une partie, tandis que le reste est recueilli dans les lieux disposés tout exprès dans le sein de la terre. Les eaux au-dessus de *l'étendue*, et celles qui sont au-dessous d'elle, sont donc bien de même nature, et ces deux parties composant le *thehom* primitif restent, comme avant leur séparation, parfaitement distinctes de la masse terrestre, à qui seule s'appliquent les épithètes de *thohou va-bohou*.

Les versions françaises de ces deux mots sont généralement peu heureuses. A commencer par Martin et Ostervald, on ne voit pas ce que peut être une terre qui n'a pas de forme et qui de plus est vide : „la terre était sans forme et vide". Cela ne signifie rien du tout. Aussi doit-on regretter que dans sa version, à tant d'égards si

remarquable, M. Segond se soit rapproché d'une phraséologie si singulière, en traduisant par „informe et vide". Informe, c'est-à-dire qui n'a pas de forme déterminée, ou qui est mal conformé. Nous aurions donc ici une terre simplement ébauchée, ce qui ne peut être admis. De plus, dans un travail aussi soigné on pouvait s'attendre à ne plus voir reparaître ce mot de *vide*, expression à double sens, peu compréhensible à la masse des lecteurs. Quant à la version de Lausanne : „la terre fut désolée et déserte", elle est radicalement fausse avec ce passé défini au lieu de l'imparfait *était*. Citons encore Perret-Gentil, qui, dans un français peu correct, nous donne des sens déjà connus : „la terre était le désert et le vide".

La terre était *thohou va-bohou*. Ces deux mots assonants expriment à peu près la même idée purement négative, celle d'une complète solitude, d'une absence totale de vie organique. Nous ne pouvons en appeler à des exemples pour définir le sens exact de ces mots, car on ne les trouve nulle part ailleurs dans l'acception propre qu'ils ont au second verset de la Genèse. Les prophètes, dans leur langage poétique et souvent hyperbolique, s'en servent parfois pour décrire un état de ruine extrême, Ésaïe XXIV, 10;

XXXIV, 11; Jér. IV, 23; mais comme ces passages s'appuient sur celui de la Genèse, ils ne peuvent que vouloir dire que la ruine d'Édom et de Juda, par exemple, sera telle qu'il ne restera plus rien que le sol, un état de choses enfin qui ne peut se comparer qu'à celui où se trouvait la terre au début de la création. Nous ne pouvons recourir qu'à l'étymologie de ces mots pour arriver à nous faire une idée plus ou moins exacte de leur sens primitif. *Thohou*, substantif masculin, a pour racine *thaha*, qui ne se trouve pas en hébreu, mais qui existe en araméen dans la forme *theha*, signifiant *vastus*, *desertus fuit*. Le nom *thohou* doit donc avoir le sens de *désert*, *solitude*. C'est bien, en effet, dans cette acception que nous le trouvons incontestablement, Deut. XXXII, 10; Job VI, 18; XII, 24. Mais cette idée de désert ne rappelle pas nécessairement celle d'un chaos, d'un bouleversement et d'une confusion de toutes choses. D'après les écrivains bibliques, le désert désigné par *thohou* est une contrée „sans chemin tracé", Job XII, 28; Ps. CVII, 40, et où ne se trouvent point d'habitants, Ésaïe XLV, 18, c'est-à-dire une complète solitude, et tel est bien le sens primitif de *thohou*. Quant à l'autre nom masculin, *bohou*, il ne se rencontre qu'uni à *thohou*, Ésaïe XXXIV, 11;

Jér. IV, 23, comme un synonyme destiné à renforcer l'idée contenue dans le premier. La racine *baha*, inusitée en hébreu, a dans d'autres dialectes sémitiques le sens de *vacuus*, *inanis fuit*, notre substantif pourrait donc se rendre par *vacuitas, inanitas, vide;* mais il faut éviter d'employer ici cette expression, qui réveille l'idée d'un corps creux, tandis qu'on veut parler d'un vide extérieur. Le même cas se présente en latin, un *vacuus* ou *inanis equus* n'est pas un *cheval vide*, mais un *cheval nu*, c'est-à-dire sans cavalier ou sans harnachement, de même que *inanis ager* est un champ stérile privé de récolte ou de verdure. Nous traduisons donc *thohou va-bohou* par *déserte et nue*, pour ne pas dire une solitude et une nudité, ce qui serait plus littéral, mais moins élégant. Ce sont, il est vrai, deux idées qui se ressemblent beaucoup, mais il en est précisément ainsi dans l'original.

Il est assez difficile de savoir ce que les Hébreux pensaient de la configuration de la terre; dans toute leur littérature on ne trouve aucune donnée d'un caractère scientifique quelconque, rien qui ressemble à une conviction raisonnée sur ce sujet. Là se trouvaient pourtant de nombreux germes de science, susceptibles de se développer avec le temps, mais seul le point de vue religieux

captiva les esprits, et les poètes surtout ne trouvèrent dans ce grand thème qu'une occasion de célébrer la bonté, la sagesse et la grandeur de Dieu. Toutefois dans ces descriptions poétiques il est certains traits qui nous laissent voir que bien loin de se représenter la terre à son début comme une masse „informe“ et surtout „sans forme“, les Hébreux y voyaient une surface horizontale, un plan circulaire, dont Dieu lui-même, au moment de la création, avait tracé les contours à la surface de l'abîme, Prov. VIII, 26, 27; Job. XXVI, 10; Ésaïe XL, 22. Toujours d'après les poètes, la terre repose sur des bases et des colonnes, I Sam. II, 8; Job. IX, 6; Ps. CIV, 5. Suivant Michée, VI, 2, ces fondements de la terre seraient des montagnes; mais d'après d'autres écrivains c'est sur une base liquide que repose la terre, qui ainsi se trouve fondée sur les eaux, Ps. CXXXVI, 6; XXIV, 2; de là l'expression : „les cieux et la terre, et les eaux qui sont sous la terre“, Exode XX, 4. Quelle que soit cette base, la terre est tellement affermie sur elle qu'elle ne sera jamais ébranlée, Ps. XCIII, 1; XCVI, 10, etc. Nous trouvons pourtant dans le livre de Job un passage qui semble contredire tout cela, en donnant à la question un caractère quelque peu scientifique.

C'est lorsque Job déclare que „l'Éternel a étendu le septentrion sur le vide, et suspendu la terre sur le néant", XXVI, 7. Comment expliquer l'existence d'une pareille déclaration entre deux autres qui évidemment la contredisent? car il est dit, chap. IX, 6 : „Il secoue la terre sur sa base et ses colonnes sont ébranlées," et chapitre XXXVIII, 6, il est demandé à propos de la terre : „sur quoi ses bases sont-elles appuyées, ou qui en a posé la pierre angulaire?" Que la terre repose sur une base liquide ou solide, c'est l'opinion généralement professée par les écrivains bibliques, opinion que partage également l'auteur du livre de Job, au moins dans les deux derniers passages cités. Ou l'auteur est en contradiction avec lui-même, ou il entend autre chose que ce qu'on veut lui faire dire dans le verset 7 du chapitre XXVI. Malheureusement nous n'avons aucun moyen d'éclaircir sa pensée par d'autres déclarations des Écritures; mais persuadé que dans ces trois passages l'auteur ne peut qu'être d'accord avec lui-même, nous admettons, faute de mieux, la supposition de Hirzel (sur Job XXVI, 7), que dans la pensée du poète la terre repose bien sur de fermes bases, mais que celles-ci sont suspendues dans le vide. En tout cas, l'époque de la fondation de la terre, de même

que le fondement supportant les bases sur lesquelles elle est assise, sont pour l'auteur de Job des mystères que la science de l'homme ne saurait pénétrer, et que Dieu seul connaît, XXXVIII, 4-6. Dans le plus grand nombre de ces données nous ne devons voir que des images poétiques, un produit de l'imagination des écrivains, et non l'expression d'une conviction réfléchie sur cette matière. Mais ce qui n'appartient plus à la poésie, ce qui fait réellement partie de la science cosmographique des Hébreux, c'est, d'un côté, que la terre est une surface plane de forme circulaire, et de l'autre, qu'elle est posée sur des bases solides. De pareilles notions excluent positivement toute idée correspondant au rôle que certains théologiens géologues veulent que la terre ait rempli au début de sa création, soit en laissant circuler la lumière autour d'elle, soit en se mouvant elle-même devant un foyer lumineux. De pareilles idées sont des anachronismes sans rapport aucun avec le texte, et en contradiction manifeste avec l'opinion des Hébreux sur la forme de la terre.

Cette terre ainsi formée avec ses montagnes et ses vallées et posée sur des bases solides fut, à un certain moment, couverte des grandes eaux du *thehom*. „Il a fondé la terre sur ses bases, dit

le psalmiste, tu l'as couverte de l'océan (*thehom*) comme d'un vêtement. " Ps. CIV, 5, 6. Nous avons ici deux actes distincts du Créateur, l'un par lequel il fonde la terre sur de fermes bases, l'autre par lequel il la couvre des eaux du *thehom*. L'existence de ces grandes eaux est donc postérieure à celle de la terre. Le récit génésiaque ne nous dit pas d'où provenaient ces eaux ; pour le narrateur elles paraissent être de la même époque que la création des cieux et de la terre. D'après l'auteur du livre de Job, ces eaux se seraient primitivement trouvées dans l'intérieur de la terre d'où, à un moment donné, elles se seraient élancées comme du sein maternel et l'auraient submergée, Job XXXVIII, 8. Toutefois c'est là une opinion isolée, qui ne se retrouve nulle part ailleurs, et qui peut bien n'être qu'une hardiesse poétique, comme tant d'autres sur le sujet de la création. Resterait pourtant l'idée émise par le psaume CIV, 5, 6, qui permet de croire que les Hébreux considéraient la création de la terre comme ayant précédé celle des eaux, ce qui d'ailleurs, de leur point de vue, est très naturel.

Sur la masse d'eau du *thehom* s'étendaient d'épaisses ténèbres dont le narrateur n'avait point à nous dire l'origine, puisque l'obscurité est une conséquence naturelle de l'absence de lumière,

et que celle-ci n'a point encore été produite. Le trait le plus saisissant de ce grand tableau est celui par lequel le narrateur termine sa description, en disant : „ Et l'Esprit de Dieu se mouvait à la surface des eaux." Remarquons pourtant qu'à cette version de *rouakh Elohim* par l'*Esprit de Dieu*, on a opposé, par exemple dans les *Targoums*, chez plusieurs Pères de l'Église et même de notre temps, celle *d'un vent de Dieu*. En effet la racine *rouakh*, inusitée au kal, signifie *souffler*, *(flare, spirare)*, surtout des narines, comme *pouakh* signifie *souffler* de la bouche, *flavit ore*. Le hiphil, seul temps où nous la trouvions, *hériakh*, veut dire *flairer*, *sentir*, *(olfecit)*. Grammaticalement rien ne s'oppose donc à ce que le nom *rouakh* ait le sens de *souffle* ou de *vent*, nous le trouvons d'ailleurs fréquemment employé dans cette acception. „En hébreu, dit M. Reuss, un seul et même mot (*rouakh*) exprime les notions de souffle, vent, respiration (souffle vital), esprit et force divine„ (sur Ézéchiel XXXVII, p. 115). C'est ainsi que dans la première édition de sa version (1522) Luther traduit *rouakh* de notre verset par *vent*, *Wind*; mais dans la seconde édition qui suivit de près la première, il mit en marge la glose *esprit*, *Geyst*, qui fut définitivement introduite dans le

texte allemand en 1534. Dans leur version de 1805 les pasteurs de Genève reprirent l'idée de *vent* et rendirent ainsi la fin du verset 2 de la Genèse: „Et Dieu fit souffler un vent qui agita la surface de l'eau.“ Mais d'abord c'est là une paraphrase du texte et non une version, de plus cette paraphrase, où se laisse voir une préoccupation théologique, bouleverse arbitrairement le texte pour nous donner un sens qui ne saurait convenir ici. Ceci s'applique également à la tentative de certains exégètes de traiter le nom *Elohim* comme un adjectif qualificatif avec l'idée de force ou de grandeur, de là pour *rouakh elohim* le sens de *grand vent*. Ce serait en tout cas la seule fois que les Hébreux auraient exprimé par ces mots l'idée d'un grand vent. Les exemples analogues qu'on croit pouvoir citer: Ps. XXXVI, 7; LXXX, 11, etc., sont loin d'être concluants; Hupfeld n'hésite même pas à les considérer comme étant tout à fait étrangers à une pareille idée. Voir son commentaire sur Ps. XXXVI, 7. Bien qu'il ne puisse être question d'un vent quelconque là où il n'existe encore aucune atmosphère, car celle-ci n'a pu prendre naissance qu'après l'établissement de l'*étendue* au second jour, on aime à se représenter ce *grand vent* dont l'effet aurait été, dit-on, de dégager la terre de

la masse liquide qui la recouvrait. Mais c'est une nouvelle erreur, car d'après le texte c'est à une tout autre cause que cet effet doit être attribué. C'est par la formation de l'*étendue* que s'opère ce phénomène, complété par le fait que les eaux qui restaient encore à la surface de la terre furent recueillies en un lieu particulier; alors seulement le sec ou la terre ferme parut, ỳ. 6-9. Finalement le verbe que nous avons ici *merakhépheth*, soit par l'idée qu'il rappelle, soit aussi par le mode auquel il est employé, ne saurait convenir pour exprimer l'action du *rouakh* pris dans le sens de *vent*, et surtout *d'un grand vent*.

Le verbe *rakhaph* n'a jamais dans l'Écriture le sens de *souffler* et ne s'y trouve nulle part associé à l'idée d'un vent quelconque[1]. Si donc l'écrivain avait eu en vue l'action que lui prête en particu-

[1] Il faut pourtant remarquer que les *targoums* rendent *rakhaph* par un verbe araméen signifiant *souffler*: Onkélos et le targoum de Jérusalem par *menasheba*, Pseudo-Jonathan par *menatheba*, *nethab* = *neshab* = hébreu *naschab*, *flavit*. Mais il n'y a à tenir compte ici que de l'opinion d'Onkélos, du commencement de l'ère chrétienne; le targoum sur le Pentateuque de Pseudo-Jonathan est du VIIe siècle, et celui de Jérusalem n'est qu'une copie plus ou moins exacte de ce dernier. Onkélos ayant pris *rouakh* dans le sens de *vent*, aucun autre mot ne pouvait mieux exprimer son action que le verbe *souffler*, mais par là il a paraphrasé à sa manière, non traduit le texte de la Genèse.

lier la version de Genève, c'est d'un autre verbe qu'il se serait servi, et aussi d'un autre mode verbal que celui du participe présent que nous avons ici, qui rappelle une idée de durée dans l'action ou une manière d'être du sujet *rouakh Elohim*. C'est bien ce que reconnaissent déjà ceux qui veulent traduire *rakhaph* par *couver* ou par *planer*.

Il est vrai que dans l'araméen ecclésiastique ou syriaque ce verbe est employé par Éphrem, au quatrième siècle, dans le sens de *couver*, *(fovit, incubuit)*. Mais il faut remarquer qu'il s'agit d'un autre dialecte, et aussi d'un théologien poète peu versé dans la connaissance de l'hébreu, et ne se servant que du texte de la version syriaque *Peschito*, faite deux siècles auparavant[1]. Dès les premiers temps du christianisme on se plut à représenter l'esprit de Dieu sous l'image d'une colombe, symbole de la force vitale et de la sainteté. A cette idée se rattachait tout naturellement ce tableau du *rouakh Elohim* se mouvant sur les eaux au début de la création, „semblable, dit Éphrem, à une poule se tenant sur ses œufs et réveillant en eux la vie par la chaleur de son

[1] Le verbe de la *Peschito* est le même que celui du texte hébreu.

incubation". Plusieurs traits de cette conception poétique se retrouvent dans certains mythes cosmogoniques de l'antiquité; mais ce n'est pas précisément ce que veut dire le texte de la Genèse. Jamais *rakhaph* n'a eu dans la langue hébraïque le sens de *couver*, c'est par d'autres verbes que s'exprime cette idée, Jér. XVII, 11; Ésaïe XXXIV, 15; et lorsqu'on cherche à justifier cette interprétation par l'exemple de l'aigle dont il est parlé, Deut. XXXII, 11, on devrait se souvenir que l'aigle, pas plus que tout autre oiseau, ne *couve* ses petits, et surtout des petits de la force de ceux qu'il veut exciter à voler. Dans son *Lexicon manuale* Gesenius passe assez rapidement sur ce mot, tout en montrant sa préférence pour le sens syriaque de *couver;* mais dans le *Thesaurus* les détails qu'il nous donne sur la signification radicale de *rakhaph* nous mettent sur la trace du véritable sens de ce verbe. En effet, *rakhaph*, dit Gesenius, en hébreu comme en arabe, signifie proprement *être mou (mollis fuit), faible, languissant*. C'est d'après cette idée qu'il faut traduire Jérémie XXIII, 9: „mon cœur est brisé, tous mes os *rakhaphou*, sont languissants," *flaccida*. Ici notre verbe est au kal, les deux autres fois que nous le trouvons il est au pihel, dans le verset de la Genèse au participe

féminin, et Deut. XXXII, 11 au futur. C'est par ce dernier passage que nous arrivons à l'intelligence de celui de la Genèse.

Le poète sacré voulant rappeler les tendres soins de Dieu pour son peuple, prend pour terme de comparaison un aigle, qui, s'approchant de sa nichée, *l'éveille* ou *l'excite*, — *iaïr*, et témoigne à ses petits son affection par une action exprimée par le verbe *ierakheph*, puis étend ses ailes, les prend et les porte sur ses grandes plumes. L'action représentée par ce verbe ne peut qu'être calme et douce, comme l'indique tout ce qui se passe dans cette circonstance, et aussi la forme du pihel qui, dans les verbes exprimant une action, contient souvent une idée de soin et d'ardeur[1]. Si, au kal, *rakhaph* rappelle un état, une manière d'être du sujet, au pihel il exprime la mise en action de l'idée radicale ; ainsi *gadal*, *être grand*, mais au pihel *guiddel*, — *faire grand*, *faire croître*, *élever des enfants*, Ésaïe 1, 2. Ici *ierakheph* représente donc l'aigle s'abattant mollement sur ses petits ; il ne plane pas au-dessus d'eux, comme on veut souvent traduire, ce qui supposerait qu'il se tient en l'air sur ses ailes dans une espèce d'immobilité, ce qui ne peut pas

[1] Ewald, *Lehrbuch der heb. Sprache*, § 120, *a*. 6e édit.

être, puisque le déploiement de ses ailes succède à l'action rappelée par *ierakheph*, et du moment qu'il ne peut être question de *couver* des aiglons prêts à voler, on ne saurait voir dans notre verbe que l'action de s'abandonner, de s'abattre avec tendresse sur ses petits, idée bien exprimée par le verbe qui, quant au sens, se rapproche le plus du nôtre, *rakham*, et qui dans sa forme pihel n'est employé que pour rappeler les tendres compassions de Dieu envers les hommes, Ps. CIII, 13. D'après cela nous traduisons ainsi ce passage du Deutéronome : „tel l'aigle excite sa couvée, *s'abat* sur ses petits, déploie ses ailes[1]...“ C'est évidemment l'idée que veut exprimer notre verbe dans le second verset de la Genèse.

L'esprit dont il est ici question émane de Dieu, c'est un *rouakh Elohim*, c'est de lui, la source, qu'il descend, venant s'abattre sur les eaux comme une force s'exerçant d'une manière continue (participe pihel), idée que nous ne pouvons qu'imparfaitement exprimer en français, en disant : „L'esprit de Dieu *descendait* sur la

[1] *Auf seine Jungen senkt er sich.* Schrœder (*Lange's Bibelwerk*). *Der auf seine Jungen sich læsst.* Knobel, *Exeget. Handbuch.*

face des eaux". Si nous demandons à la théologie hébraïque ce que nous devons entendre par ce *rouakh Elohim*, elle nous répond de son point de vue monothéiste, mais dans des termes anthropomorphiques que le *rouakh Elohim* est le souffle de la bouche de Dieu, souffle par lequel ont été faits les cieux et toute leur armée, Ps. XXXIII, 6, — par lequel il donne la vie à tout ce qui respire, renouvelle la face de la terre, Ps. CIV, 29, 30, — entretient la vie de l'homme, Job XXVII, 3, — lui donne l'intelligence, Job XXXII, 8, — et dont le retrait cause la mort, Job XXXIV, 14, 15. Qu'est-ce alors autre chose, au moins dans ces cas, que l'action même de Dieu s'exerçant soit pour créer, soit pour conserver ce qu'elle a produit, cette ἐνεργεια ζωτικη dont parle Chrysostome, et dont un prophète décrit si bien l'action, en disant: „C'est lui qui fit la terre par sa puissance, qui a fondé le monde par sa sagesse, et qui, par son intelligence, a étendu les cieux." Jér. X, 12. Dans son *Histoire de la théologie chrétienne*, M. Reuss, à propos d'un autre passage, a parfaitement développé cette idée. „Dieu, dit-il, *est* esprit; il est indivisible. L'esprit de Dieu n'est donc pas autre chose que Dieu même; il ne peut être question de séparer son esprit de quelque chose

qui serait pour ainsi dire le *substratum* ou résidu incomplet de la divinité... En s'exprimant ainsi, la langue biblique veut rendre plus concrète, plus vivante, une idée essentiellement abstraite et hors de la portée de l'intelligence humaine, l'idée de Dieu. Ainsi tout acte quelconque que notre raison reconnaît comme émanant de Dieu, sera naturellement attribué à son esprit, parce que là où il y a action, il y a la notion concrète de celui qui agit; la raison se trouve arrêtée en deçà de la limite de la pure abstraction, et c'est ce que les auteurs hébreux ont voulu dire en se servant de cette expression. Toute manifestation de la pensée ou de la volonté de Dieu, qu'elle s'appelle création, conservation, gouvernement, jugement, inspiration ou autrement, sera donc un acte de l'esprit de Dieu." T. II, p. 148, 1re édit.

Tel était, au point de vue du narrateur biblique, l'état de la terre à son début: elle est toute formée, et elle est fixée sur des bases solides. Les eaux et les ténèbres la recouvrent comme un vêtement, mais comme deux couches superposées; celle des eaux ne se confond pas plus avec les éléments de la masse terrestre que l'enveloppe ténébreuse ne se confond avec les eaux du *thehom*. Mais ce n'est encore là qu'un

vaste champ de mort, rien n'y bouge, rien n'y vit, aucun son ne s'y fait entendre, nous ne pouvons pas même nous représenter le moindre mouvement dans ces grandes eaux du *thehom*, puisqu'il n'existe encore aucune atmosphère. Mais comme dit un prophète : „Le Créateur des cieux, le seul Dieu, qui a formé la terre, qui l'a faite et qui l'a affermie, l'a créée pour qu'elle ne fût pas déserte, et l'a formée pour qu'elle fût habitée," Ésaïe XLV, 18. C'est dans ce but que la terre nous est représentée se pénétrant de la force vitale que Dieu lui communique, force sans l'action de laquelle elle fût demeurée un éternel *Thohou va-Bohou*, une vaste et stérile solitude.

DE L'ORIGINE DU MAL

D'APRÈS L'ANCIEN TESTAMENT

Le sujet que nous voulons traiter se trouve nettement défini dans le titre de ce travail. Ce n'est pas une dissertation philosophique sur l'origine et la nature du mal physique et moral; ce n'est pas non plus une étude sur le péché considéré au point de vue religieux de la dogmatique chrétienne; c'est un simple examen critique des données que contient l'Ancien Testament sur la question du mal.

Un examen critique, disons-nous, mais non dans le sens d'une controverse où nous chercherions à combattre les déclarations bibliques, en vue d'y substituer d'autres notions qui pourraient nous sembler plus complètes et plus justes. Tel n'est point notre but. Nous prendrons les passages se rapportant à notre sujet tels que nous les trouverons, et, suivant les règles d'une saine

exégèse, nous chercherons à en déterminer philologiquement le sens exact, les rattachant entre eux par les idées qui leur sont communes, pour arriver par ce moyen à nous faire une juste idée de ce que les Hébreux pensaient sur notre question.

On trouvera, sans doute, que la méthode suivie dans la tractation des textes est peu conforme aux principes de l'herméneutique biblique traditionnelle ; c'est vrai, si l'on entend par là que nous n'avons pas tenu compte des principes d'une herméneutique essentiellement chrétienne, car telle a bien été, en effet, notre intention. Voulant essayer de nous rendre compte de l'impression que les Hébreux pouvaient retirer de la lecture des passages de leurs livres se rapportant à la question du mal, nous avons dû nous efforcer de nous identifier autant que possible avec eux, c'est-à-dire de faire abstraction de notre science et de notre expérience chrétiennes, auxquelles ils étaient étrangers, afin de trouver une mesure de liberté suffisante et nécessaire pour permettre aux textes de produire sur notre esprit l'impression qu'en recevaient eux-mêmes les Hébreux. Aussi notre tâche se borne-t-elle à constater le sens littéral des textes, le seul, à notre avis, qu'aient admis les Hébreux, nous réservant,

comme chrétien, de l'étendre et de le compléter dans l'esprit de l'économie évangélique à laquelle nous appartenons. Nous y sommes d'ailleurs conduits par l'Ancien Testament lui-même, lorsqu'on l'étudie avec un esprit religieux ; car partant de la conception la plus simple et la plus naturelle de la question du mal, il arrive par un développement successif à une notion que le dogme chrétien n'a pas dépassée.

Jusqu'ici la méthode la plus généralement suivie dans l'étude de l'Ancien Testament est celle des Pères de l'Église. Les théologiens de la Réforme l'acceptèrent en la modifiant dans ce qu'elle a de moins essentiel. C'est elle que nous trouvons parfaitement résumée dans cet aphorisme de l'école : *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet.* Cette méthode systématique, quelle que soit sa valeur, ne saurait convenir au but que nous nous proposons. Certainement, si nous voulions nous aider dans cette étude de ce que nous appelons nos lumières chrétiennes, nous avancerions beaucoup plus rapidement ; nous aurions même très vite fait, si nous consentions à traiter nos textes d'après le procédé de certaines écoles. Mais nous croyons devoir suivre une autre voie, qui à tous égards nous semble préférable ; car en substi-

tuant la méthode grammaticale et historique à la méthode systématique que nous venons de rappeler, nous éviterons de déplacer notre sujet, qui dans son milieu naturel conserve sa couleur historique et locale, ce qui nous permet de l'étudier sans danger de le dénaturer.

Faisant donc abstraction de toute science chrétienne, nous nous renfermerons dans l'enceinte de l'ancienne alliance, et de là nous chercherons à nous rendre compte de l'idée que pouvaient se faire les Hébreux de l'origine du mal d'après l'Ancien Testament.

I

Au point de vue où nous nous plaçons pour traiter ce sujet il n'y a que trois manières, sinon de s'expliquer, du moins de se représenter l'origine du mal. On l'a dit avant nous : ou le mal existe éternellement à côté de Dieu et provient d'un être primitif, méchant dans son essence ; ou il provient de Dieu comme le bien ; ou il est sorti de la créature. Une quatrième hypothèse est possible, c'est celle par laquelle, niant l'existence réelle du mal, on voudrait expliquer son apparition comme l'effet d'une collision inévi-

table entre la matière et l'esprit. Mais cette hypothèse est trop exclusivement philosophique pour trouver place dans le plan que nous nous sommes tracé. Nous nous en tenons donc à notre question dans les termes où nous venons de la formuler.

D'entrée, nous devons éliminer la première de ces trois hypothèses ; car, en présence du monothéisme si tranché de l'Ancien Testament, elle ne saurait être prise en considération. Commencer par supposer que la Bible puisse nous donner l'idée d'un principe personnel et premier de toute iniquité dont découlerait le mal de la même manière que le bien provient de Dieu, serait faire preuve d'une complète ignorance de son contenu.

Restent les deux autres suppositions : ou le mal procède de Dieu comme le bien, ou il est sorti de la créature. Il semble que nous ne saurions hésiter à rayer encore la première de ces deux propositions, dont le seul énoncé nous choque profondément.

En effet, comme chrétiens, nous ne supportons pas un instant qu'on puisse faire autrement ; mais c'est exclusivement au point de vue de l'Ancien Testament que nous devons considérer notre sujet. Si nous nous hâtons trop de systématiser,

nous perdrons l'occasion de nous instruire, et par là d'arriver à une vraie intelligence du contenu des Écritures. Or, il est certain qu'on ne saurait affirmer d'emblée que l'idée d'un Dieu, source unique du bien et du mal, ait été étrangère aux Hébreux, et surtout à l'hébraïsme primitif ; le contraire semble bien plutôt ressortir d'un assez grand nombre de passages de l'Ancien Testament. Quelque étrange que nous paraisse cette idée, nous croyons pourtant la trouver dans les livres les plus anciens de la Bible, ceux qui précèdent l'exil. Elle ne s'y trouve pas exclusivement à toute autre ou sous une forme constante ; mais nous l'y rencontrons à divers degrés, et parfois sous une forme tellement saisissante que, pour nous soustraire à la pénible impression que nous en recevons, nous avons recours à des procédés d'interprétation qui nous sont familiers, mais inconnus des Hébreux, qui d'ailleurs n'en éprouvaient pas le besoin. Il n'y a pourtant là rien qui soit de nature à nous étonner chez des Orientaux à cette lointaine époque. En y réfléchissant, nous pouvons même nous convaincre que cette idée était non seulement la plus simple, mais aussi la plus naturelle, résultant pour ainsi dire nécessairement d'une foi monothéiste n'ayant encore passé par aucun travail de réflexion. C'est

spontanément, c'est-à-dire avant tout acte de raisonnement, que cette pensée surgit de la conscience religieuse, comme une conséquence naturelle de la prescience de Dieu, prescience qui est inséparable de son activité. Car si Dieu connaît toutes choses par avance, n'est-il pas seul responsable de ce qui arrive, puisque à ce savoir s'unit la puissance de s'opposer à ce qu'il n'approuverait pas ? S'il est à la fois la source et la condition de ce qui existe, si lui seul gouverne le monde et les destinées de ses créatures, comment, sans tomber dans un dualisme antipathique à l'hébraïsme primitif, se refuser à croire que ce Dieu unique soit la cause du mal comme du bien ?

N'est-ce pas le problème qui tourmente encore aujourd'hui quiconque se met à penser sur les questions de Dieu et du mal? Et si, pour le plus grand nombre, les croyants parviennent à échapper à la conclusion des anciens Hébreux, n'est-ce pas, en acceptant plus ou moins celle qu'ils ont su pour un temps éviter, une espèce de dualisme qui, tout en donnant une légère satisfaction à la raison et à la morale, laisse pourtant subsister le problème dans toute sa mystérieuse obscurité ? S'imaginerait-on, peut-être, l'avoir éclairci à l'aide des principes de la *Théodicée* de

Leibnitz, suivant lesquels nous devrions admettre deux sortes de volontés en Dieu, l'une *antécédente* ou *préalable*, en vertu de laquelle Dieu ne veut que le bien, l'autre *conséquente* ou *finale*, en vertu de laquelle il permet le mal ?[1] Singulière idée ! Ne pas faire le mal soi-même, mais permettre qu'on le fasse quand on a le pouvoir de l'empêcher ; en quoi diffère donc, au point de vue moral, celui qui se conduit ainsi, de l'exécuteur même de l'action? Car, comme le demandait déjà de son temps Théodore de Bèze : *quis magis in culpa est, quam qui malum imminens longissime prospiciat idque solo nutu impedire possit, et tamen illud non modo impediat, verum etiam permittat, id est ejus mali patrandi facultatem concedat?*[2] C'est d'ailleurs du sens des textes qu'il s'agit ici, non d'un sens obtenu par la dialectique ou le raisonnement subjectif des philosophes, mais du sens littéral, le seul compris des Hébreux, et qui était l'exacte expression de l'idée qu'ils se faisaient des rapports de Dieu avec notre monde. Eh bien, suivant la lettre de ces textes, nous voyons que non seulement Dieu a prévu le mal, non seulement qu'il l'a laissé faire ou permis, mais encore,

[1] *Théodicée*, § 4.

[2] *Quæst. et resp. liber. tract. theol.*, p. 679.

toujours d'après la lettre de ces textes, qu'il l'a fait directement lui-même.

L'impression qu'on éprouve à l'ouïe d'une telle assertion dépend uniquement du point de vue où l'on se trouve placé pour juger du contenu des Écritures. Il y a celui de l'exégèse ou de la pure critique, et il y a celui de la dogmatique systématique. De celui-ci tout s'organise d'après un plan unique et savamment conçu : *Novum testamentum in Vetere latet ;* c'est donc du point de vue chrétien qu'il faut considérer le contenu de l'Ancien Testament. Soit ; mais les Hébreux qui ne se trouvaient pas à ce point de vue, quelle idée se faisaient-ils des déclarations qu'on prétend expliquer si façilement à l'aide d'anthropomorphismes et d'anthropopathies, figures de rhétorique que certainement ils ignoraient ? Là est toute la question, et elle ne peut être résolue qu'au moyen d'une savante et impartiale exégèse, se bornant à constater ce qu'elle trouve dans les mots du texte, sans se préoccuper des conséquences dogmatiques qu'on en peut tirer.

La révélation toujours parfaite en elle-même, quoique incomplète, surtout à son début, a été primitivement perçue par des esprits peu développés qui, pour l'exprimer, se sont servis d'un langage manquant pour nous de justesse, et ne

s'adaptant nullement au mouvement de notre pensée. Quand, en particulier, ils nous parlent de Dieu, si nous prenions à la lettre les expressions dont ils se servent, nous tomberions dans les plus graves erreurs sur la Divinité. Pour eux ces expressions n'étaient point des figures de langage, mais des termes qui représentaient et formulaient leur conception conformément aux besoins de leur intelligence. Il y a eu progrès dans la révélation, et le progrès a dû correspondre au degré d'intelligence des hommes auxquels elle s'adressait. C'est ainsi que nous nous expliquons chez les hommes bibliques la simplicité de leurs conceptions au début de leur histoire, et avec le temps, comme nous aurons l'occasion de le constater, la modification que subit dans leur langage l'expression de ces mêmes idées.

II

Bien que peu porté naturellement à la spéculation philosophique, l'Hébreu, en présence de ses livres sacrés, trouvait un vaste champ pour sa pensée. Quelles réflexions pouvait lui suggérer la lecture d'une déclaration comme celle-ci, par exemple, Deut. XXXI, 16, 20 : *L'Éternel dit à*

Moïse : voici tu vas dormir avec tes pères, et ce peuple se lèvera et se prostituera en allant après les dieux des étrangers qui sont parmi eux, au pays où il va, et il m'abandonnera, et il enfreindra mon alliance que j'ai traitée avec lui; — ℣. 20, car je l'introduirai dans la terre où coulent le lait et le miel, au sujet de laquelle j'ai juré à ses pères, et il mangera et sera rassasié et engraissé; puis il se détournera vers d'autres dieux, et il les servira, il m'irritera par mépris et enfreindra mon alliance. Ainsi, devait-il se dire, notre Dieu a prévu tout le mal que nous commettrions après le départ de son serviteur Moïse; il savait par avance que dans le bon pays où il nous conduisait, nous trouverions des pièges, soit dans le contact avec ses habitants, soit dans la prospérité que lui-même nous y promettait; et en vue de ce mal qui fatalement devait nous atteindre, puisque sa bouche le prédit, il a préparé les terribles châtiments qu'il annonce également par avance, ℣. 17, 18.

Il n'y a pas moyen, en effet, de conclure autrement. Sans doute, le mal fut ici une conséquence de la faute et nous apparaît comme un juste châtiment. C'est évidemment ainsi que l'Hébreu raisonnait dans tous les cas semblables; car pour lui il n'arrive à l'homme que ce qu'il s'at-

tire par ses actions : du bien à celui qui est bon, du mal à celui qui est méchant. C'est la philosophie de l'enfance. Avec un peu plus de réflexion il aurait pu se demander : Si Dieu est sage, n'a-t-il pas les moyens d'empêcher le mal ? s'il est puissant, n'a-t-il pas ces moyens entre les mains ? Comment donc, le prévoyant, peut-il le tolérer, surtout contre nous, le peuple de son héritage et de sa dilection ? D'aussi téméraires questions ne se sont jamais élevées dans son esprit, et toute sa théodicée se résume en ces mots : *l'Éternel fait tout ce qu'il lui plaît*, Ps. CXV, 3 ; CXXXV, 6. En effet, dit l'Éternel, *je forme la lumière et je crée les ténèbres, je fais la prospérité et je crée le malheur ; je suis l'Éternel qui fais toutes ces choses*, Ésaïe XLV, 6 ; ou comme l'avait précédemment dit Amos (III, 6) : *y aura-t-il quelque malheur dans la ville que l'Éternel ne l'ait fait ?*

C'est bien ainsi que l'entendait le narrateur du livre de l'Exode en nous racontant ce qui se passa entre l'Éternel et le roi d'Égypte. Moïse doit se rendre auprès de Pharaon pour lui demander de laisser aller le peuple, et l'y décider en accomplissant devant lui des œuvres miraculeuses. Mais d'entrée, l'Éternel le prévient que sa démarche et ces miracles resteront sans effet. Pharaon se trouvant dans l'impossibilité d'ob-

tempérer à cette demande, par suite du jugement dont l'Éternel va le frapper, *akhazèq eth libbo,* Exode IV, 21, *j'endurcirai son cœur* et il ne laissera point aller le peuple, — *akhazèq*, c'est-à-dire *je lierai, je serrerai étroitement* son cœur. Dans une autre circonstance, l'Éternel dit : *aqeschéh eth leb Phareoh*, Ex. VIII, 3, c'est-à-dire *je rendrai dur le cœur de Pharaon.* La cause du refus du roi vient donc de l'endurcissement de son cœur, mais cet endurcissement, qui l'a produit ? *ani*, — *moi*, dit l'Éternel, Exode VII, 3.

C'est sous ce jugement d'endurcissement que doit périr Pharaon, comme périt plus tard Sihon, roi de Hesbon, qui se refusa à livrer passage aux enfants d'Israël, parce que l'Éternel avait également endurci son esprit et raidi son cœur, *lemahan* (*eo consilio ut*), c'est-à-dire *afin de* ou *dans l'intention de* le livrer entre leurs mains, et ainsi de le faire périr. Deut. II, 30.

En présence de ces déclarations un Hébreu ne comprenait que ce que la lettre du texte déclare et ne cherchait à l'aide d'aucun commentaire à découvrir un autre sens ou même à atténuer la portée de celui-ci. Mais, peut-on dire, ce commentaire se trouve dans des déclarations comme celles-ci : *le cœur de Pharaon s'endurcit*, Ex. VII, 13, 22, ou *s'appesantit*, Ex. VIII, 15; IX, 35.

Si nous devons conclure de ces passages que c'est bien Pharaon qui endurcit lui-même son cœur, que ferons-nous alors de ceux qui nous disent si formellement le contraire? Car nous voyons clairement que dans sa conduite envers Pharaon, l'Éternel s'est proposé un but particulier et très-élevé. *J'ai appesanti son cœur*, dit l'Éternel, *et le cœur de ses serviteurs afin de mettre au milieu d'eux mes signes, et afin que tu racontes à ton fils et aux fils de ton fils ce que j'ai exécuté sur l'Égypte et les signes que j'ai mis parmi eux, et que vous sachiez que je suis l'Éternel*, Ex. X, 12. Si Pharaon ne doit point écouter, c'est afin que les miracles de l'Éternel se multiplient en Égypte, Ex. XI, 9; c'est afin de faire connaître qu'il est le vrai Dieu, Ex. VII, 3-5; c'est en vue d'amener Pharaon à poursuivre les enfants d'Israël et de se glorifier en lui à cette occasion que l'Éternel a endurci son cœur, Ex. XIV, 4, après avoir commencé, comme il est dit dans les Psaumes, par *changer le cœur des Égyptiens afin qu'ils prissent en haine son peuple* (*lisseno hamo*), *et qu'ils traitassent ses serviteurs avec perfidie*, Ps. CV, 25, il endurcit ce même cœur afin que les Égyptiens entrent après les enfants d'Israël dans la mer, et qu'en les détruisant l'Éternel soit glorifié en Pharaon et en toute son armée, Ex. XIV, 17.

Peut-on supposer après des déclarations aussi positives que le narrateur, en disant que Pharaon a endurci son cœur, ait eu l'intention de nous donner à entendre que Pharaon fut la première cause de son endurcissement? C'est impossible. Il est vrai que, dans ces premières pages de l'Exode, dix fois nous trouvons que c'est l'Éternel qui endurcit le cœur de Pharaon, et le même nombre de fois que c'est le cœur de Pharaon qui s'endurcit. Nous n'irons pas chercher dans cette coïncidence les idées mystiques qu'y trouvent certains théologiens, tels que Hengstenberg, qui, dans l'intérêt d'un système préconçu, ne découvre la mention d'endurcissement que sept fois de part et d'autre [1], ou bien Kurtz, qui, dans le nombre dix, voit encore de plus belles choses [2]. S'arrêter à de semblables détails, ce n'est pas faire de la critique ou de la théologie, mais de la cabale. Ce qui nous paraît plus digne d'être remarqué, c'est le manque de précision dans le langage de l'écrivain de l'Exode. Ou pour lui, comme pour nous, la question du mal se présentait avec ses deux antithèses : la prescience de Dieu et la liberté de l'homme, et alors pas plus

[1] *Beiträge zum alten Test.*, III, 462.

[2] *Geschichte des alten Bundes*, II, 75.

que nous il n'a été capable de concilier ces deux termes d'un problème que la révélation pas plus que la raison naturelle ne saurait nous rendre intelligible, puisque l'organe nécessaire nous manque pour le comprendre ; ou, ce qui est plus probable, dominé par l'idée du monothéisme, ramenant tout ce qui se produit dans le gouvernement de ce monde à la volonté d'un monarque absolu, pour lui Pharaon endurcit son cœur, il est vrai, mais c'est en cédant à une nécessité fatale, *kaascher dibber Jehovah beiad Moschéd*, — *selon ce que l'Éternel avait dit par Moïse*, et ce qu'il avait dit c'est: *ani aqeschéh*, — *moi j'endurcirai* le cœur de Pharaon ; si la volonté du roi entre ici pour quelque chose, c'est que, comme dit Calvin : „L'homme estant poussé de Dieu, ne laisse pas „aussi d'estre mené par sa volonté et se mouvoir „çà et là[1]". Mais du moment qu'il est dit que l'Éternel ne laisse subsister Pharaon que dans le but de montrer sa force en sa personne, et pour trouver dans le fait de son endurcissement l'occasion de glorifier son nom, Ex. IX, 16, il ne peut être question d'une liberté qui lui serait laissée de se déterminer comme il le voudrait, ce qui eût fait dépendre la réalisation du plan de Dieu de

[1] *Inst.* liv. I, chap. III, 2.

la volonté de l'homme. En tout cas, si le narrateur n'a pas entendu que l'Eternel a endurci directement et à dessein le cœur de Pharaon, il s'est certainement exprimé de manière à nous permettre de croire le contraire. Mais non, c'est bien ce qu'il veut dire, interprète de cette idée du peuple, qui quelques siècles plus tard s'exprimait encore en ces mots par la bouche d'un prophète : *Pourquoi, Éternel, nous fais-tu errer loin de tes voies, et endurcis-tu notre cœur, afin qu'il cesse de te craindre?* Ésaïe LXIII, 17.

Devant de pareilles déclarations, on comprend le besoin qu'ont éprouvé de tout temps certains esprits, *frigidi speculatores, diluti moderatores*, comme les appelle Calvin, de trouver quelques moyens d'expliquer ou de faire disparaître ce qu'à leur point de vue ces passages ont de choquant. Mais ils n'y parviennent, dit le Réformateur, qu'en pervertissant les Écritures. Il s'agit surtout de l'idée, partagée par la généralité des commentateurs, que de semblables locutions s'expliquent par l'usage du style biblique d'après lequel Dieu est censé faire tout ce qu'il permet. En sorte que le narrateur de l'Exode voudrait dire simplement que Dieu a permis à Pharaon d'endurcir son cœur. „Ils jugent, dit Calvin, que c'est une chose „desraisonnable qu'un homme par le vouloir et

„decret de Dieu soit aveuglé pour estre tantost „après puni de son aveuglement, pourtant ils „prennent ceste eschapatoire que ce n'est point „du vouloir de Dieu, mais de sa seule permission „que cela se fait. Or Dieu, prononçant haut et „clair que c'est lui, rejette un tel subterfuge... on „ne saurait rien souhaiter de plus clair que quand „il prononce tant de fois qu'il aveugle les enten- „dements humains et les frappe de forcenerîe, „qu'il les enyvre d'esprit de stupidité, qu'il les „rend insensez et endurcit leurs cœurs. Plusieurs „renvoyent ces passages à la permission, comme „si Dieu en délaissant les reprouvez souffroit que „Sathan les aveuglast; mais puisque le sainct „Esprit exprime que tel aveuglement et dureté „proviennent du juste jugement de Dieu, ceste „solution-là est trop frivole... Si endurcit ne „signifie qu'une permission nue, le mouvement „de rebellion ne serait pas en Pharaon, pour ce „qu'il eust simplement permis d'estre endurci. Or „combien ceste glose serait-elle froide, d'exposer „que Pharaon a ainsi souffert de recevoir tel en- „durcissement? Mais encores l'Escriture coupe „broche à tels subterfuges, disant : Je tiendray „son cœur[1]." „Le mot d'endurcir ès Escritures,

[1] *Inst.* livre I, chap. XVIII, 1, 2.

„quand il est attribué à Dieu, ne signifie pas „seulement permission (comme veulent dire quel„ques certains moyenneurs qui pensent bien be„songner d'addoucir à leur maigre fantasie le „style du S. Esprit) mais aussi une action et opé„ration de l'ire de Dieu[1]."

Nous savons où Calvin veut en venir; mais, à part son effrayante doctrine de la prédestination à la réprobation, on ne peut qu'admirer la justesse de son raisonnement et de son exégèse.

Mais pourquoi supposer chez l'écrivain de l'Exode ce scrupule que voudraient lui prêter certains théologiens à l'endroit des rapports de Dieu avec le mal? N'est-ce pas lui qui nous dit, à l'occasion du jugement qui atteint les premiers-nés des Égyptiens, que c'est l'Éternel en personne qui traversa l'Égypte pour la frapper, Ex. XII, 23, et qu'au milieu de la nuit il frappa tous les premiers-nés du pays, ỳ. 29? On cherche à adoucir l'idée pénible que révèle cette intervention personnelle de Jéhovah dans cette lugubre circonstance, en traduisant ainsi le ỳ. 23 : *il ne permettra pas au destructeur d'entrer dans vos maisons pour vous frapper*. Il s'agirait alors d'un ange destructeur que nous rencontrons, il

[1] Sur *Romains*, IX, 18.

est vrai, dans d'autres portions des Écritures, mais beaucoup plus tard. Dans tout ce récit il n'est jamais fait mention d'un ange de ce genre, mais toujours de la personne même de Jéhovah, Ex. XII, 12, 13, 23, 27, 29. C'est l'Éternel seul qui, traversant l'Égypte, exerce sur les Égyptiens ce jugement de destruction dont il préserve les Hébreux. L'erreur de la version proposée repose sur une fausse interprétation du mot *maschekhith;* ce participe hiphil de *schakhath* signifie *perdens, is qui perdit, id quod perdit*, et, pris substantivement, il a parfois le sens de *perditor, vastator*, Jérémie XXII, 7; mais il est aussi fréquemment employé avec le sens abstrait de *ruine, destruction* (*pernicies*), et c'est dans cette acception que nous le trouvons dans ce chapitre XII de l'Exode. On ne saurait le rendre autrement dans le ỳ. 13, et puisque dans tout le récit il n'est nullement question d'un personnage accompagnant l'Éternel dans l'exécution de son jugement contre l'Égypte, il est tout naturel qu'au verset 23 nous donnions à notre mot le même sens qu'il a incontestablement au ỳ. 13, d'autant que c'est la même idée qui se représente, ici déterminée par l'article, *hamaschekhith*. Il faut traduire comme de Wette : *il ne permettra pas que la destruction vienne dans vos maisons pour vous frapper*. C'est

donc bien l'Éternel en personne qui comme destructeur frappe tous les premiers-nés d'Égypte, Ex. XII, 29.

Il n'est pas de passage plus concluant à l'appui de l'idée que l'hébraïsme primitif n'éprouvait aucune répugnance à considérer Dieu comme la source du bien et du mal, que cette parole vraiment étonnante de 2 Samuel XXIV, 1, 10 : *La colère de l'Éternel s'alluma de nouveau contre Israël, et il incita contre eux David, en disant : va, fais le compte d'Israël et de Juda.* C'est là une véritable *Crux interpretum* suivant le point de vue où l'on se place pour juger du contenu des Écritures. Avec la meilleure volonté, la science exégétique ne peut faire sortir de ce texte une idée autre que celle-ci : c'est que David a été incité par l'Éternel lui-même à faire un acte qui lui est imputé comme un grand péché. L'Éternel, irrité contre Israël et voulant le frapper, pousse David à commettre une faute qui devient le prétexte donnant lieu à un terrible jugement contre le peuple. Le verbe *South*, usité seulement au hiphil, *hésith*, ne peut signifier que *tenter, séduire, inciter quelqu'un à faire quelque chose.* Il est impossible de trouver un mot plus fort et d'un sens plus précis pour exprimer l'idée d'une incitation au mal. C'est ainsi qu'il est dit : „Qu'il n'y eut point

„de roi semblable à Achab qui se fût vendu pour „faire ce qui est mauvais devant l'Éternel, *selon „que l'incitait* Jésabel sa femme, — *ascher hésatha otho,*“ 1 Rois XXI, 25. L'Éternel, parlant à Satan au sujet de Job, lui dit : *tu m'as incité à le ruiner sans raison,* Job, II, 3. Eh bien, ce que Satan cherchait à faire auprès de l'Éternel au détriment de Job, l'Éternel, agissant directement, le fit auprès de David, qu'il incite à faire le dénombrement. Il n'y a pas moyen de tirer autre chose du texte ; et à cette époque cela ne choquait pas plus l'esprit des Hébreux que de se représenter un „Dieu regardant du haut du ciel pour voir ce qui „se passe sur la terre, ou descendant pour exami„ner ce qu'y font les hommes, et s'assurer par „lui-même si ce qu'on dit d'eux est bien vrai“. Gen. XVIII, 21.

III

A côté de cette phraséologie étrange où ne se laisse voir aucune trace d'un travail de réflexion plus ou moins philosophique, se trouvent, dans cette même période précédant l'exil, certaines expressions qui sont comme les germes d'une science théologique, et qui devinrent le point de

départ de la spéculation juive sur le contenu de l'Ancien Testament; ce sont les mots *rouakh*, *esprit*, et *maleak*, *messager*, *ange*.

Dans l'Ancien Testament Dieu ne nous est jamais représenté comme étant lui-même un *rouakh*, un *esprit*, mais bien comme la source du *rouakh*, qui est l'*esprit* procédant de Dieu, le moyen par lequel il agit et se communique. Or ce *rouakh* qui procède de l'Éternel, *méeth Jehovah*, peut être bon, *tobah*, Néh. IX, 20; Ps. CXLIII, 10, ou mauvais, *rahah*, selon le but pour lequel il est envoyé. Si, par exemple, une division survient entre Abimélek et les chefs de Sichem, c'est que l'Éternel a envoyé au milieu d'eux un *rouakh rahah*, un *mauvais esprit*, Jug. IX, 23, semblable à celui qui tourmente Saül, le rend mélancolique et le pousse à des actes criminels, et qui est également appelé un *rouakh Jehova rahah*, — *un esprit de l'Éternel mauvais*, 1 Sam. XIX, 9, un *rouakh Elohim rahah*, un *esprit de Dieu mauvais*, 1 Sam. XVIII, 10.

Le *rouakh* qui, comme esprit de mensonge, fascine les prophètes d'Achab, est l'esprit de prophétie, *rouakh hanebouhah*, qui en ce moment, avec l'autorisation de Dieu, devient un *rouakh schéker*, un *esprit de mensonge*, pour la ruine de ceux que l'Éternel veut châtier, 1 Rois XXII,

21, 22. Avec la même intention, il devient un *esprit de démence et d'étourdissement*, — *rouakh hivehim*, pour faire errer l'homme en tout ce qu'il fait, comme un ivrogne qui trébuche, Ésaïe XIX, 14; un *esprit de somnolence*, — *rouakh thardémah*, pour être comme un bandeau sur les yeux des prophètes et voiler leur esprit, Ésaïe XXIX, 10.

Dans le cas d'Achab, 1 Rois XXII, 20-23, tous les mots attirent l'attention. L'Éternel commence par se demander qui pourrait bien *séduire* le roi d'Israël en l'incitant à monter contre Ramoth de Galaad: *mi iphathéh eth Akhab*, — *qui séduira Achab ?* Le verbe *pathah* au pihel, où il est ici, ne saurait être pris dans un autre sens que celui de *séduire*, *tromper*. D'après notre récit, l'Éternel cherche donc quelqu'un pour *séduire* Achab en vue de le faire périr. Des conseillers du roi *l'un disait d'une façon, l'autre d'une autre*, ỳ. 20, et il pouvait arriver que le roi se décidât tout autrement que ne l'entendait Jéhovah. Alors, est-il dit, *vaïétsé harouakh*, — *l'Esprit se présenta*, non pas un esprit quelconque, mais dans cette société de prophètes l'esprit de prophétie, ici déterminé par l'article et personnifié, et qui dit à l'Éternel: *Je sortirai et je serai un esprit menteur*, — *rouakh schéker*, — *dans la bouche de ces prophètes*. L'Éternel l'en-

courage et lui assure le succès par ces mots : *tu le séduiras, et même tu en viendras à bout. Sors et fais comme tu dis*, ỳ. 22. Ce que fait ici le *rouakh* de la part de l'Éternel, dans d'autres circonstances l'Éternel le fait directement lui-même, comme nous le voyons en particulier, Ézéchiel XIV, 9 : *que si le prophète se laisse séduire et prononce quelque parole, c'est moi l'Éternel qui ai séduit ce prophète.*

Dans tous ces cas, c'est le même esprit procédant de l'Éternel, *méeth Jehovah*, qui agit comme *rouakh raha*, un *esprit mauvais*, variant son action suivant les circonstances ou les individus, mais toujours en vue de causer du mal. Aussi arrive-t-il souvent que dans leurs plaintes les Hébreux s'en prennent directement à Dieu de leurs maux. C'est à lui que Job s'adresse comme au témoin de son innocence, lui reprochant de le tourmenter sans raison. Sous la même impression, le prophète s'écrie : *tu m'as trompé, Éternel, et j'ai été trompé*, Jérémie XX, 7. *O Dieu*, dit le Psalmiste, *tu nous as fait boire un vin d'étourdissement*, Ps. LX, 5 ; et Jérémie, entrevoyant les malheurs qui menacent la nation, ose exhaler sa douleur dans des termes comme ceux-ci : *ha! Seigneur Éternel, tu as véritablement trompé ce peuple... en disant vous aurez la paix ; et l'épée*

est venue jusqu'à l'âme, Jér. IV, 10. *Tu as trompé ce peuple*, — *hischéta*, hiphil de *Nascha*, *in errorem induxit*, *decepit*, *seduxit ;* — c'est par le même mot qu'Ève formule sa plainte contre le serpent qui l'a si perfidement trompée, Gen. III, 13. Il faut qu'une pareille idée ait été bien familière aux Hébreux pour que même un prophète ait pu s'exprimer ainsi ; et ce qui est encore plus fort, pour qu'un Psalmiste, dans une hymne destinée à être chantée dans le temple par tout le peuple, ait pu croire qu'il exaltait le caractère de Dieu en lui disant : *Envers celui qui est pur tu te montres pur*, *mais envers l'homme pervers tu te montres déloyal*[1], Ps. XVIII, 27.

On comprend le besoin d'adoucir par la traduction dans notre langue une semblable idée, qui sans cela paraîtrait à la masse des lecteurs par trop choquante ; mais par là nous perdons la véritable nuance de la pensée hébraïque, qui dans ce cas, comme d'ailleurs en tant d'autres, ne se laisse bien voir que dans le texte original. Déjà les Hébreux sentirent peut-être eux-mêmes la témérité et le danger d'une pareille expres-

[1] *Thithepatal*, hithepahel de *Pathal*, inusité au kal. Au niphal, *Contortus*, *dolosus fuit*, Prov. VIII, 8; Job v. 13. *Hatsath niphetalim*, *le conseil des fourbes*, *des hommes pleins de ruses*, au hiphil : *perversum*, *dolosum se gessit*.

sion, lorsque dans les *Proverbes* ils font dire à la sagesse divine : *Toutes les paroles de ma bouche sont justes, il ne s'y trouve rien de déloyal, — niphtal*[1], *— ni de pervers, — hiqèsch*, Prov. VIII, 8.

L'idée abstraite du *rouakh* se complète en se développant sensiblement dans le *maleak, messager* ou *ange*, qui nous présente quelque chose de concret, une personnalité se rapprochant par plusieurs traits de la nature humaine. C'est par ces deux expressions que sont le plus souvent rappelées les manifestations sensibles de l'activité de Dieu dans le gouvernement du monde. Ce Dieu, comme l'indique la forme plurielle de son nom *élohim*, est la source et la plénitude de la vie, une *plenitudo potentiarum omnium*, se révélant par une activité incessante et variée, personnifiée sous les noms de *rouakh* et de *maleak*, représentants de sa volonté, exerçant son autorité, et s'identifiant tellement avec lui qu'ils en portent le nom. C'est qu'en effet dans l'hébraïsme primitif le *maleak* spécialement est un *élohim*, Gen. XXXI, 11, 13; XXXII, 24, 28, 30; Jug. XIII, 3, 22; Ps. LXXXII, 1; CXXXVIII, 1; Osée, XII, 4, 5; ou bien un des *bené ha*

[1] Ce participe niphal de *Pathal* signifie *contortus, versutus, qui est tortueux, qui est fourbe.*

Élohim, un des fils de l'*Élohim* par excellence, Gen. VI, 2, 4 ou plus généralement un des *fils de Dieu*, *bené Élohim*, Job I, 6 ; II, 1 ; XXXVIII, 7. Ps. XXIX, 1 ; LXXXIX, 7 : C'est le nom qui rappelle la nature de l'ange, *nomen naturæ*, tandis que celui de *maleak* désigne sa charge, *nomen officii*. Mais sous l'un ou l'autre nom le *maleak* ne se distingue pas de Dieu, et il partage avec le Souverain les titres d'*Élohim*, comme nous venons de le voir, et de *Jéhovah*, comme le montrent les passages suivants : Gen. XVII, 16, 17, 20, 26, 33 ; XXII, 11, 12 ; XXIV, 7, 48 ; Exode III, 2, 4 et suiv. XIII, 21 comp. XIV, 19 ; Jug. VI, 11-16 ; XIII, 20-23. L'ange de l'Éternel qui apparaît à Moïse dans une flamme de feu est le même qui lui dit : *Va, assemble les anciens d'Israël et leur dis : l'Éternel le Dieu de nos pères... m'est apparu*, Exode III, 2, 16, 18. Toute angélophanie équivaut donc à une théophanie, car l'ange de l'Éternel n'est qu'une révélation de l'Éternel lui-même en vue d'un but déterminé. Voilà du moins ce qui ressort des documents bibliques de la période avant l'exil, quand on les étudie avec un esprit libre de tout système préconçu.

Lorsque vers 1849 Kurtz, en Allemagne, publia le premier volume de son ouvrage sur

l'*Histoire de l'ancienne alliance*, traitant le sujet du *Maleak Jehovah* en se plaçant comme nous exclusivement au point de vue de l'Ancien Testament, il arriva nécessairement à conclure que l'*Ange de l'Éternel* parle et agit constamment comme s'il était lui-même le créateur et le directeur de toutes choses, le Dieu de l'alliance avec Israël. Jamais, dit-il, il ne cherche à légitimer son apparition en alléguant un message divin, jamais dans la parole ou dans l'action il ne se distingue de la nature de Jéhovah. Il prononce sur le sort des peuples et des individus en son propre nom, s'attribue la puissance et la dignité divines, accepte sans protestation les sacrifices et l'adoration comme autant de choses qui lui reviennent. Tous ceux à qui il apparaît reçoivent plus ou moins promptement l'impression que c'est Jéhovah lui-même qui leur est apparu et le nomment et l'adorent comme Dieu. Jacob mourant bénit ses petits-fils au nom de cet ange, Gen. XLVIII, 16. Aussi les écrivains sacrés présentent-ils constamment ses apparitions comme des théophanies dans le sens le plus propre de ce mot, et en le nommant ils alternent sans hésiter entre le nom d'Ange de l'Éternel et celui d'Éternel, ne laissant jamais soupçonner qu'au point de vue de la nature, du pouvoir et

de la dignité ils le considèrent comme étant différent de Jéhovah lui-même. En s'exprimant ainsi Kurtz faisait preuve d'autant de justesse que d'indépendance d'esprit dans l'étude de cette question, et si dans la seconde édition de son livre (1853) il s'est cru obligé d'abandonner sa première opinion, il nous laisse assez voir qu'il n'a pu s'y déterminer qu'en déplaçant son point de vue, sous l'influence de la fameuse formule de l'école : *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet.* En effet, dans cette nouvelle étude sur le *Maleak Jehovah* il débute par une recherche sur l'angélologie au point de vue chrétien, puis, passant par le livre relativement moderne de Daniel, il prétend avoir ainsi trouvé la justification de ce qu'il appelle sa défection, *die Rechtfertigung meines Abfalls*[1].

Quant à nous, d'après ce qui précède, nous croyons pouvoir conclure que l'idée que nous donnent des anges les documents bibliques antérieurs à l'exil est celle d'êtres dans lesquels se personnifient les attributs essentiels de Dieu. Puissants en force, car ce sont des *élohim*, mais en même temps subordonnés à l'Être suprême

[1] *Geschichte des Alten Bundes* I, 146, 2te Auflage 1853.

en qui seul se trouve la plénitude de toute puissance et de toute perfection, ils sont les exécuteurs de ses commandements, en obéissant à la voix de sa parole, Ps. CIII, 20. Comme l'indique leur nom de charge *maleak*[1], ce sont des ministres dont Dieu se sert dans le gouvernement du monde, soit pour le bien de ses créatures, soit pour exécuter contre elles ses jugements. Dans ce dernier cas ces délégués du Souverain prennent le nom de *maleaké rahim*, Ps. LXXVIII, 49; ce qui ne signifie pas, comme l'entend la version des Septante *angéloi ponéroi*, et après elle la Vulgate de *mauvais anges*, idée qui ne se trouve pas dans l'Ancien Testament, mais des anges ou mieux des *messagers de malheur*, c'est-à-dire porteurs de l'indignation et de la fureur de l'Éternel[2]. C'est un mes-

[1] Le nom *maleak* a pour racine verbale le mot *laak*, qui ne se trouve pas en hébreu, mais qui dans d'autres dialectes de la même famille, tels que l'Arabe et l'Éthiopien, signifie: *Envoyer*, *députer*, *servir* (*ministrare*).

[2] Il est inutile de supposer avec certains exégètes que le masculin *rahim* est pour le neutre *rahoth*. Nous avons ici un état construit *maleaké* devant l'adjectif, ce qui se rencontre assez souvent dans les cas d'opposition, Nomb. V, 18; Jér. XXIV, 2; Esaïe XVII, 6, etc. Cela nous obligerait, il est vrai, à traduire des *anges mauvais*, mais dans le même sens où nous disons *l'esprit mauvais* de l'Éternel. Ni les anges ni cet esprit ne sont mauvais de leur nature; mais, par le minis-

sager de ce genre, un *maleak hamaschekhith*, un *ange de la destruction*, que l'Éternel envoya contre Jérusalem pour en détruire les habitants, 1 Chron. XXI, 15, et dans le camp des Assyriens pour en frapper dans une seule nuit 185,000, 2 Rois XIX, 35. Ce ne sont point des êtres déchus, des puissances mauvaises en elles-mêmes et opposées par nature à la volonté de Dieu, mais des anges comme les autres, chargés d'une mission terrible par l'Éternel dont ils sont les représentants, au point que leur personnalité se confond avec celle de Dieu même.

IV

C'est sous cette forme élémentaire, simple au point d'être accessible à tous les degrés d'intelligence, que se conserve et se transmet jusqu'à l'exil l'idée de l'origine du mal; idée qui à cette époque n'est point encore un problème, une question douteuse dont l'esprit éprouve le besoin de chercher la solution selon les règles de la science.

tère qu'ils remplissent, ils sont des instruments de mal. C'est pourquoi, pour être compris, nous préférons traduire par des *messagers* ou des *anges de malheur*.

Ce n'est qu'après l'exil que se laissent voir chez les Hébreux les premières traces d'un travail plus ou moins philosophique, et avec une préférence marquée pour le sujet de l'angélologie. Ce passage ne se fit pourtant pas sans transition, car nous trouvons dans un livre antérieur à l'exil l'indice d'une conception plus savante de notre question.

De l'idée abstraite du *rouakh*, — *esprit*, nous arrivons à une personnification sensible dans le *maleak*, — *ange*; mais en persistant à les identifier avec Dieu nous n'échappons pas à la grave erreur de rapporter à un même principe toutes les manifestations de l'activité de ces agents célestes, et par là à considérer encore Dieu comme la source unique du bien et du mal. Dès que l'esprit se met à réfléchir il éprouve le besoin de repousser une pareille idée, qui lui paraît par trop monstrueuse. De là dans les systèmes religieux du paganisme ce dualisme, ces deux principes actifs opposés l'un à l'autre, doctrine qui n'explique point l'origine du mal, mais qui est une espèce de soulagement pour la raison. L'ancien hébraïsme paraît avoir, lui aussi, porté son attention sur ce point; mais dans les efforts qu'il fit pour se dégager d'une croyance par trop peu réfléchie, il ne parvint jamais à une conception vraiment

philosophique, ou même à quelque chose ayant les caractères d'un dogme bien défini.

C'est le livre de Job qui nous fournit les éléments de ce progrès que nous avons en vue. Ici, pour la première fois, nous apercevons parmi les *bené Élohim*, — *les enfants de Dieu* ou *les anges*, un personnage qui se distingue des autres membres de la céleste société, non par sa nature, mais par le rôle qui paraît lui être exclusivement assigné. Sa tâche consiste à s'assurer de ce qui se passe dans le monde et à en rendre compte au maître qui l'envoie pour découvrir et punir le mal. Il a nom *Satan*, ce qui signifie *adversaire*. Ce n'est pas un être maudit, chassé du ciel, c'est au contraire un serviteur employé dans la maison, admis dans l'assemblée des *enfants de Dieu*, prenant place au conseil de l'Éternel où il rend compte de sa conduite, émet son avis et reçoit des missions directement de Jéhovah. C'est un *adversaire*, non de Dieu, comme l'Ahriman du Parsisme, mais des hommes et surtout des hommes pieux ; non qu'il les tourmente de son propre mouvement ou les incite à mal faire ; car, impuissant par lui-même, il est dans une dépendance absolue de Dieu ; mais d'une intelligence très clairvoyante, il découvre les fautes des hommes ou leurs côtés faibles et se pose comme leur

adversaire, demandant à l'Éternel de mettre leur fidélité à l'épreuve en leur dispensant, comme dans le cas de Job, des maux proportionnés à leur position ; l'autorisation accordée, il exécute alors ses desseins.

Il y a évidemment dans la conception de cet être les indices d'un travail de réflexion ; on voit que le poète vise à dégager Dieu de toute participation immédiate au mal. Mais sous cette forme nouvelle, plus théologique, l'idée première reste la même, il n'y a de changement que dans la manière de l'exprimer. Ce Satan n'est point le génie du mal, agissant par lui-même, il n'est que l'agent d'une volonté souveraine, celle de Dieu, qui dirige son attention sur Job, lui permet d'agir quand il le trouve convenable et prend soin de limiter le champ de son action ; car comme dit ici Calvin : „Quoy que machinent les „hommes ou mêmes le diable, toutes fois Dieu „tient le clou du gouvernail pour tourner leurs „efforts à exécuter ses jugements[1].“ Après comme avant ce mouvement de réflexion, le bien et le mal qui se révèlent dans le monde peuvent donc encore être considérés comme les effets variés d'une même volonté, d'un même principe, c'est-

[1] *Inst.* liv. I, chap. XVIII, 1.

à-dire comme provenant de Dieu. C'est ce que Job comprenait, car en s'écriant : *l'Éternel l'avait donné, l'Éternel l'a ôté, que le nom de l'Éternel soit béni*, il reconnaît que Dieu seul est l'auteur de ce qui lui arrive.

Les livres postérieurs à l'exil nous fournissent peu de renseignements relatifs à notre question. Celui de Daniel, qui nous parle pourtant beaucoup des anges, ne connaît pas le Satan du livre du Job ; par contre il nous met à même de constater un grand progrès fait dans le domaine de l'angélologie. Les anges ne sont plus, comme autrefois, identifiés avec Dieu, non seulement on ne parle plus d'eux en les désignant indistinctement par les noms de *Maleak* et de *Jehovah*, mais chacun d'eux porte un nom significatif correspondant à la fonction qui lui est attribuée. *Michaël* est l'ange de l'action qui combat pour le peuple et la cause de Dieu ; *Gabriel*, *l'homme* ou *le héros de Dieu*, est le révélateur de ses desseins. Ces idées trouvèrent dans le Judaïsme leur entier développement dans la doctrine de la *Cabale*.

Mais la tendance plus ou moins spéculative qui dès avant l'exil entraînait les esprits à modifier l'ancienne conception hébraïque, cette tendance qui avait déjà produit le *Satan* du livre de Job, ne pouvait s'en tenir à ce premier pas,

surtout après avoir connu à Babylone la doctrine perse sur le même sujet. Le *Satan* du livre de Job est encore, il est vrai, un serviteur de Jéhovah, un exécuteur de sa volonté; mais comme il est en même temps un *adversaire*, surtout des hommes pieux, et leur accusateur devant l'Éternel, la spéculation ne pouvait tarder à voir dans de pareilles dispositions celles d'un être méchant, capable de se rebeller contre Jéhovah. C'est ce qui commence déjà à paraître dans le récit de Zacharie III, 2, où nous voyons *Satan* demander une chose mauvaise et injuste, demande pour laquelle un ange exprime le désir que l'Éternel réprimande, *gahar*, le malicieux accusateur, qui pourtant paraît avoir encore accès auprès de Jéhovah.

Dans un livre postérieur à celui-ci, l'idée du *Satan* atteint le plus haut degré de développement auquel elle parvint dans ces temps, et ici il est facile de reconnaître que ce dernier résultat est le produit d'un sérieux travail de réflexion.

A cette époque tout lecteur de 2 Samuel XXIV, 1, pouvait sentir ce qu'a de choquant, au point de vue moral et religieux, l'idée que l'Éternel lui-même pousse David à accomplir un acte qui lui est aussitôt imputé comme un crime énorme, et dont les conséquences furent si terribles pour le

peuple. Sous cette impression le rédacteur des *Chroniques*, qui dut certainement prendre connaissance des livres de Samuel en vue du résumé qu'il voulait faire de l'histoire d'Israël, ne craint pas de corriger cette première rédaction en présentant le fait dans des termes nouveaux où se laissent incontestablement voir des traces de spéculation théologique. Ici ce n'est plus l'Éternel qui est l'instigateur ou le tentateur, mais *Satan* seul, qui de son propre mouvement s'élève contre Israël et incite, *vaïaseth*, David à cet acte coupable de faire, contre la volonté de Dieu, le dénombrement de son peuple, 1 Chron. XXI, 1, 7.

Voilà bien un esprit foncièrement méchant, non plus seulement *adversaire* des hommes, mais aussi de Dieu et par cela même isolé de lui, le mauvais génie auquel on pourra désormais imputer tout le mal commis dans la création de Dieu. Nous touchons ici à l'extrême limite de la spéculation juive dans la période de la littérature canonique.

Sommes-nous arrivé à un résultat plus ou moins satisfaisant? L'esprit hébreu, préoccupé depuis quelque temps de la nécessité de dégager Dieu de tout contact avec le mal, y est-il parvenu? Nous ne le pensons pas, malgré ce dernier effort du rédacteur des *Chroniques*. De la fiction poétique

du livre de Job au sombre réalisme du récit des *Chroniques* il n'y a pas de transition, la spéculation a pu en imaginer une, mais elle n'existe pas dans les documents bibliques.

Le *Satan* du livre de Job est déjà une conception bien étrangère à l'esprit de l'hébraïsme ancien, qui ne connaît que des *élohim*, des *bené Élohim* ou le *maleak Jehovah* parmi les exécuteurs des commandements de l'Éternel. Nous ne voyons pas d'où peut venir ce personnage si singulier, ce *Satan* qui subitement apparaît dans l'assemblée des enfants de Dieu. Sans doute c'est un personnage imaginé pour la circonstance, mais ce n'est pas un produit naturel de l'hébraïsme ; rien dans l'angélologie primitive n'en prépare l'apparition, et l'esprit qui l'a conçu a dû subir quelque influence étrangère.

Le *Satan* des *Chroniques* est encore plus étranger aux anciens livres bibliques, qui ne connaissent absolument rien d'un prince des ténèbres, tentateur et ennemi des hommes qu'il prend son plaisir à tourmenter. Il y est bien parfois parlé de certains démons désignés par le nom de *Sehirim* auxquels les Hébreux paraissent avoir sacrifié, Lév. XVII, 7 ; 2 Chron. XI, 15. C'est le culte du bouc, grand symbole de la puissance génératrice, importé d'Égypte ; plus tard les *Sehirim*

furent considérés comme des *démons sylvestres* semblables à des boucs et habitant dans les déserts, Ésaïe XIII, 21; XXXIV, 14. Nous trouvons encore les *Lilith* ou *spectres nocturnes*, Ésaïe XXXIV, 14; mais ce sont là des objets de superstitions populaires, comme on en trouve chez tous les peuples et que repoussait vigoureusement la dogmatique mosaïque. Nous avons bien, il est vrai, le passage énigmatique de *Hazazel*, Lév. XVI, 8, 10, 26; mais qui peut dire ce qu'il signifie exactement? Les commentaires innombrables qu'on a faits sur ce mot, qui ne se trouve qu'ici dans la littérature de l'Ancien Testament, nous montrent qu'on peut lui faire signifier ce qu'on veut, suivant le point de vue où l'on se place pour en parler. Ce mot désigne-t-il un nom de lieu ou un être de raison, une chose ou une personne? Nul jusqu'ici n'a pu le prouver d'une manière incontestable. Si c'est le nom d'une personne, il s'agirait donc d'un mauvais esprit, d'un démon vivant retiré dans les déserts, comme le Typhon, génie du mal égyptien, dans les solitudes de la Lybie. Mais alors comment une pareille idée fausse s'accorderait-elle avec celle de la perfection révélée du culte mosaïque? Il en est pourtant, même des plus orthodoxes, qui la soutiennent, tels que Hengsten-

berg, Kurtz et beaucoup d'autres; mais la faiblesse des preuves qu'ils allèguent se révèle dans la concession qu'ils sont obligés de faire, que dans cette cérémonie du bouc pour *Hazazel* se trouve une *accommodation* aux idées égyptiennes. C'est aussi ce qu'admet Gesenius, seulement avec cette différence que tandis que ce dernier y voit une accommodation aux idées superstitieuses des Égyptiens, Hengstenberg et les autres n'y voient qu'un moyen de combattre ces mêmes idées, ce qu'ils cherchent à prouver par des raisonnements subjectifs dont la science critique n'a point à se préoccuper[1].

Que *Hazazel* signifie un nom de lieu est une autre hypothèse qui n'a pas la moindre preuve à son appui. Reste l'opinion d'Ewald appuyée et développée par Tholuck, Bœrh et autres, d'après laquelle *Hazazel* par sa racine verbale *hazal*, inusité en hébreu, mais qui en arabe a le sens de *éloigner*, *congédier*, signifierait dans cette forme intensive *péalpel*, *ce qui est éloigné*, ou *à éloigner*, *devant être mis entièrement à part* comme une chose souillée.

Hazazel serait une forme contracte pour

[1] Hengstenberg, *Die Bücher Moses und Aegypten*, p. 164. Kurtz, *Der alttestamentliche Opfercultus*, p. 338.

Hazalzel, contraction dont on trouve de nombreux exemples[1]. D'après cette opinion nous devrions traduire ainsi Lévitique XVI, 10: „Mais „ le bouc sur lequel sera tombé le sort pour *être* „ *complètement éloigné* sera présenté vivant devant „ l'Éternel pour faire propitiation sur lui, et on „ l'enverra au désert pour *être entièrement écarté*." Dans ce dernier cas, comme on le voit, il ne peut être question de démon, et si cette opinion n'est pas non plus à l'abri de toute objection, en attendant qu'on la renverse elle a au moins l'avantage d'être en parfaite harmonie et avec l'esprit hébreu le plus ancien et avec toute l'économie mosaïque.

Cette étude étant un travail exclusivement de théologie biblique, nous n'avons point à nous occuper de la solution du problème de l'origine du mal. Nous devons nous borner à raconter ce que l'Ancien Testament nous a conservé sur cette question. D'après les nombreuses déclarations que nous venons de relever, nous voyons que longtemps l'esprit hébreu, considérant Dieu comme

[1] *Qiqalon* pour *qilqalon*, *ignominie*, racine *qalal*, *levis*, *vilis fuit*, Hab. II, 16.

Totaphoth pour tophtaphoth, *liens*, *ligaments*, rac. *touph* inusitée, Arabe *Taf*, *circumdedit*. *Babel* pour *Balbel*, rac. *balal*, perfudit, confudit.

la cause suprême et absolue de tout ce qui existe, n'a pu, en l'absence d'un travail suffisant de réflexion, considérer même le mal comme existant en dehors de lui; de là dans le récit biblique des expressions qui, prises à la lettre, nous paraissent si choquantes, et que nous ne supportons qu'en les interprétant suivant des notions plus complètes et plus justes que ne l'étaient celles des Hébreux, surtout au début de leur histoire.

D'après une autre série de passages nous remarquons chez les Hébreux, et tout particulièrement dans la période judaïque, c'est-à-dire après l'exil, un certain travail de réflexion sur notre sujet, travail qui eut pour résultat de dégager Dieu de tout contact immédiat avec le mal, dont la cause doit désormais être cherchée dans un être par nature ennemi de Dieu et des hommes et qui a nom *Satan*.

Ce n'est pas là une solution du problème du mal, mais cet effort par lequel la difficulté se trouve seulement reculée a pour effet d'ouvrir à la spéculation un champ plus accessible et plus libre; car Dieu étant ainsi mis hors de cause, toute notre attention se trouve reportée sur la création, où l'existence du mal est si facile à constater.

Il nous reste à examiner si, d'après l'Ancien

Testament, c'est finalement ici que nous devons en chercher l'origine.

V

Si le mal n'existe pas de toute éternité à côté de Dieu, s'il est tout aussi impossible de le placer en Dieu dont il émanerait, il faut donc que le mal provienne de la créature. Cette conclusion est inévitable, du moins au point de vue purement théologique où nous nous sommes placé.

L'Ancien Testament nous fournit-il des renseignements sur cette dernière partie de notre sujet? Oui, mais ils sont en petit nombre, groupés dans un espace très limité, et seuls de leur espèce.

Sur les 929 chapitres dans lesquels se trouve divisée toute la littérature canonique des Hébreux, un seul contient quelques données que nous pouvons utiliser, et encore devons-nous déclarer qu'elles ne revêtent une certaine force probante qu'avec le concours du témoignage de la conscience individuelle ayant fait l'expérience du péché. Nous voulons parler du troisième chapitre de la Genèse, que nous allons examiner en continuant à nous maintenir strictement dans la sphère de l'Ancien Testament.

Ce chapitre est dans une étroite connexion avec les deux précédents, et tout particulièrement avec le deuxième qui lui sert d'introduction. Après avoir dessiné à grands traits le tableau de la création et laissé entrevoir, sans le décrire, ce que dut être la vie à cette première époque désignée comme l'âge d'or de notre monde, l'écrivain sacré nous raconte par quelles circonstances fut interrompu le cours de cette vie heureuse. Le narrateur nous introduit dans un jardin que l'Éternel lui-même a planté et disposé pour être la demeure de l'homme qu'il vient de créer à son image et à sa ressemblance, et qui, comme tel, est sans péché. Dans ce lieu de délices où doit se conserver son innocence, l'homme ne mène pas une vie oisive; deux fonctions lui sont particulièrement assignées: celles de cultiver le jardin et de le garder, *le hobedah ouleschomerah*. Cette résidence de l'homme, comme l'indique son nom *gan*, était un lieu protégé par une clôture, un *locus sepe munitus et protectus*, racine *ganan*, — *texit*, *obtexit*. Au début de son séjour dans ce lieu l'homme y est seul de son espèce; mais l'Éternel, ne trouvant pas bon qu'il reste ainsi, fait tomber l'homme dans un profond sommeil, lui prend une de ses côtes, en ayant soin de resserrer la chair à la place, et en forme une femme qui lui sera

une compagne et une aide correspondant à sa nature humaine.

Dans l'Éden se trouvent aussi des animaux au nombre desquels nous remarquons un serpent qui s'entretient avec la femme au sujet d'une défense que l'Éternel a faite à l'homme de toucher aux fruits d'un arbre du jardin, le seul dont la jouissance lui soit interdite. Le serpent cherche à convaincre la femme que non seulement elle n'a point à redouter les terribles conséquences dont l'Éternel a menacé l'homme en cas de désobéissance, mais, au contraire, que c'est par cette désobéissance même qu'ils peuvent espérer l'un et l'autre de devenir plus heureux, en acquérant une vue plus complète de toutes choses, au point d'être comme des dieux.

La femme, s'étant laissé convaincre par le discours de ce rusé serpent, prit du fruit de *l'arbre de la connaissance du bien et du mal*, et en donna à son mari, qui en mangea comme elle. Après avoir mangé de ce fruit défendu, ils s'aperçoivent de l'état de complète nudité dans lequel ils ont vécu jusqu'alors sans éprouver ce sentiment de honte qui, dans ce moment, les oblige à rassembler des feuilles de figuier pour s'en faire des ceintures. A la fin de la journée, ils entendent la voix de l'Éternel qui se promenait dans le

jardin à la fraîcheur du soir, *lerouakh haiom*. Par un sentiment de pudeur ils se retirent et se cachent parmi les arbres du jardin. L'Éternel, les ayant fait venir devant lui, les appelle à s'expliquer sur ce qui s'est passé. Trouvés coupables, l'Éternel inflige à chacun des transgresseurs de sa volonté un châtiment approprié à sa nature ou à son sexe. Le serpent sera maudit entre tous les animaux, il marchera sur son ventre, se nourrira de la poussière, et une inimitié constante doit exister entre lui et la postérité de la femme. Quant à celle-ci, son châtiment consistera en ce que sa grossesse sera très pénible et qu'elle enfantera avec de grandes douleurs, de plus elle sera dans une entière dépendance de son mari. L'homme fera une douloureuse expérience du déplaisir de Dieu en ce qu'il ne pourra plus s'assurer de moyens d'existence que par une lutte contre la nature désormais rebelle, et par un travail pénible jusqu'au jour où il retournera dans la poudre d'où il a été pris. Finalement, Dieu fait des robes de peau dont il revêt Adam et Ève, et les chasse de l'Éden de peur qu'ils ne touchent aussi aux fruits de l'*arbre de vie;* et, afin qu'ils n'y puissent plus rentrer, l'Éternel place à l'Orient du jardin des Chérubins qui, en brandissant une épée à lame de feu, interdisent

aux coupables le chemin conduisant à l'arbre qui confère l'immortalité.

Tel est, en résumé, le contenu du chapitre III de la Genèse ? Quelle place occupe-t-il dans la théologie des Hébreux ? Était-ce pour eux l'histoire de l'origine du mal ? Mais alors d'où vient qu'ils n'en parlent jamais, qu'ils n'y fassent jamais allusion, et que dans leur littérature, si riche et si variée, il ne se trouve pas une seule idée religieuse ayant un degré quelconque de parenté avec ce récit de la Genèse, qui reste ainsi comme une page isolée dans cette littérature ? Un passage qu'on pourrait peut-être nous opposer est Ésaïe XLIII, 27 : *ton premier père a péché*. Mais même en supposant que dans ce premier père nous dussions voir une allusion à Adam, ce qui est contestable, car *rischon* ne signifie pas nécessairement *le premier*, mais, d'une manière générale, *précédent*, *antérieur*, ỳ 18, et *ab*, — *père*, peut être considéré comme un collectif, cette déclaration n'est qu'une confirmation de l'idée clairement formulée dans l'Ancien Testament de l'universalité du péché, ce qui faisait disparaître pour Israël toute possibilité de trouver dans l'ensemble des membres de l'humanité un *mélitz*, un *mésitès* ou *intercesseur* pour intervenir auprès de Dieu et en obtenir le

pardon. La mention d'un *arbre de vie* plusieurs fois répétée dans le livre des Proverbes est aussi une allusion susceptible d'être rapportée au chapitre III de la Genèse. Mais l'existence d'un pareil arbre est une tradition générale chez les peuples anciens ; aussi l'auteur des Proverbes dit-il *hetz khaïm*, — *un arbre de vie*, entre tous ceux qu'on considère comme tels, et non dans un sens exclusif, qui est celui de la Genèse, *l'arbre de vie*, — *hetz hakhaïm*. D'ailleurs chez l'auteur des Proverbes cette expression désigne quelque chose de tout spirituel, c'est la sagesse qui est pour l'homme semblable à un arbre de vie dont le fruit procure le vrai bonheur, Prov. III, 18.

S'il y a dans cette expression une allusion au récit de la Genèse, elle est au moins très vague. Par contre, on ne peut se refuser à voir dans l'usage des mots *jardin d'Éden*, *jardin de l'Éternel* ou *de Dieu*, que nous rencontrons plusieurs fois, une allusion bien directe au séjour primitif du premier père, Gen. XIII, 10 ; Joël II, 3 ; Ésaïe LI, 3 ; Ézech. XXXI, 9, 16. Mais ce souvenir historique n'est jamais rappelé comme contenant une idée religieuse et surtout dogmatique[1].

[1] Nous ne nous arrêtons pas à Job XXXI, 33, car il est

Si donc plus tard le serpent, en particulier, est devenu, dans la théologie juive et surtout dans la théologie chrétienne, le type et l'organe du principe mauvais, auteur du péché, on ne peut pourtant méconnaître que cette doctrine fut ignorée des écrivains de l'Ancien Testament, au moins jusqu'à l'époque de la clôture du canon. C'est qu'en effet sans un travail de réflexion, de spéculation métaphysique, dont au commencement l'esprit hébreu se montre peu capable, il est impossible de voir dans ce récit ce qu'y trouvèrent plus tard les théologies juive et chrétienne.

Exégétiquement le serpent ne saurait être considéré comme l'organe propre du principe mauvais ou agissant par cette inspiration que nous nommons diabolique. Pour le narrateur il ne peut être question que d'un serpent naturel appartenant à la race animale que nous connaissons, comme l'indique déjà son nom *nakhasch*, qui signifie *siffler*, *chuchoter*, sens qui rappelle la nature du son articulé par le serpent. Il est introduit dans le récit comme faisant partie des animaux des champs, et le châtiment qui l'atteint

bien évident que *keadam* doit se rendre par *comme un homme* ou mieux *comme les hommes* et non par *comme Adam*.

n'a en vue que sa nature animale. Il est, comme les hommes l'ont connu de tout temps, *fin*, *rusé*, *haroum*, non à l'exclusion des autres animaux que l'Éternel a faits, mais seulement plus rusé qu'eux, ce qui le rend, lui plutôt qu'un autre, capable de remplir la fonction qu'il accomplit en ce moment, et où il agit par ruse conformément à cette finesse qui lui est propre et que nous lui connaissons. Il n'y a pas trace dans le récit que les paroles qu'il profère proviennent d'une inspiration diabolique et que nous devions considérer son langage comme un miracle de l'esprit du mal; et, dans le jugement prononcé contre lui, il ne se trouve non plus rien qui puisse être rapporté à un esprit agissant sous la forme d'un serpent. Le seul trait par lequel le serpent se distingue, comme l'ânesse de Balaam, des animaux de sa race est le don de la parole. Mais au temps de Moïse, au temps même des prophètes, à l'esprit de quel Hébreu est jamais venue l'idée que ce serpent ne parlait pas *propria facultate, sed instinctu et operatione tentatoris Satanæ*, comme s'expriment nos théologiens au seizième siècle? La première fois que nous voyons surgir dans le Judaïsme une idée qui se rapproche de celle-ci, c'est dans le livre apocryphe de la *Sapience de Salomon*, chapitre II, ỳ 24, où il est dit que *c'est*

par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde. Jusqu'alors, c'est-à-dire pendant toute la période canonique, les Hébreux ne nous laissent jamais voir qu'ils considéraient ce serpent comme l'organe d'un mauvais esprit, et surtout son langage comme un miracle diabolique. Ou on n'ajoutait aucune importance à un pareil détail, ou l'on partageait la croyance qu'exprime l'historien juif Josèphe : „qu'en Éden les animaux „parlaient, et qu'une partie du châtiment du „serpent consista dans la perte de l'usage de la „parole [1] “.

Quant à la seconde portion du châtiment concernant le serpent, il n'a pas encore été possible d'en fixer définitivement le sens philologiquement. La difficulté consiste à déterminer l'exacte signification du mot *schouph*, qui ne se retrouve que deux autres fois dans l'Ancien Testament, Job IX, 17 ; Ps. CXXXIX, 11. La *Septante*, qui est la plus ancienne des versions connues et faite par des Juifs, traduit ce verbe dans les deux cas où nous le trouvons ici, ỳ 15, par *têréin*, *(guetter, épier, observer)*, de là cette version : *il observera ta tête et tu observeras son talon ;* c'est le sens admis par de Wette et plusieurs autres

[1] *Antiq. Jud.* liv. I, § 4.

exégètes. Perret-Gentil exprime la même idée en disant : *Celle-ci* (sa postérité) *s'attaquera à ta tête et tu t'attaqueras à son talon.* La *Vulgate*, avec sa liberté habituelle sans critique, traduit *schouph* dans le premier cas par *briser* (*conterere*), et dans le second par *épier*, *dresser des embûches*, (*insidiari*); rapportant le pronom *hou* à la femme, elle dit : *ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus.* Martin et la nouvelle *version de Paris* prennent dans les deux cas le verbe dans le sens de *briser : elle te brisera la tête et tu lui briseras le talon ;* enfin Ostervald : *cette postérité t'écrasera la tête et tu la blesseras au talon.* On dresserait une longue liste d'essais de traduction dans toutes les langues de ce passage difficile ; mais tous ne sont que des conjectures dont aucune ne présente encore un caractère de certitude suffisante. L'idée générale qui paraît ressortir de cette déclaration, c'est qu'entre l'homme et le serpent doit exister une inimitié éternelle. L'homme hait le serpent comme un animal repoussant et dangereux qu'il cherche à détruire, et dans la lutte le serpent cherche à mordre l'homme dans la partie qu'il peut atteindre le plus facilement. Dans toute la littérature canonique rien ne prouve que les Hébreux aient compris autrement ce passage de la Genèse.

Au point de vue historique, il est également impossible de justifier que le serpent soit ici l'organe propre du principe mauvais; car dans aucune de ses parties l'Ancien Testament ne connaît à côté de Dieu un être comme principe du mal, surtout dans la période de l'hébraïsme primitif. Il ne connaît rien d'une histoire de Satan en dehors de l'homme, et en particulier d'une chute d'un être spirituel qui aurait précédé la séduction de l'homme par lui. S'il se trouvait des éléments de cette nature dans le chapitre III de la Genèse, peut-on supposer qu'ils ne se fussent pas développés tôt ou tard, et surtout dans la période prophétique où le mosaïsme atteignit son développement religieux le plus parfait? Or c'est en vain qu'on chercherait chez les Hébreux dans leur période canonique littéraire de 1000 ans la moindre trace des faits rapportés dans ce chapitre III de la Genèse, la moindre allusion à l'histoire d'une chute du premier homme, et à l'intervention dans notre monde d'un principe mauvais sous la forme d'un serpent.

Ce verset 15 du chapitre III de la Genèse dont notre théologie fait un *protevangelium* est resté dans toute la période hébraïque canonique une lettre morte, sans qu'aucun prophète ait jamais

pressenti quoi que ce soit des choses qu'y a vues plus tard la théologie chrétienne. Dans le riant tableau que nous trace Ésaïe des temps messianiques, où toute la création sera de nouveau en harmonie avec Dieu, le serpent trouve sa place au milieu des autres êtres, il cesse seulement d'être un animal malfaisant et redoutable et ne se nourrit plus que de la poussière de la terre, Ésaïe LXV, 25.

Ainsi d'un côté il nous est impossible de découvrir dans l'Ancien Testament ce que pensaient les Hébreux de ce chapitre III de la Genèse, et, de l'autre, nous voyons que cette page de leur littérature sacrée n'exerça aucune influence sur le développement de leurs idées religieuses durant toute la période canonique. Quant à nous, sans perdre de vue la ligne que nous nous sommes tracée, nous nous demandons quel peut être le sens de cette page de nos livres saints sur laquelle l'esprit hébreu garde un si long et si complet silence. La réponse à cette question dépend du point de vue d'où nous considérons le récit de la Genèse, c'est-à-dire suivant qu'on lui accorde une valeur strictement historique, ou simplement allégorique. Est-ce une histoire réelle, est-ce un mythe? Et dans l'un ou l'autre de ces cas quel enseignement pouvons-nous y puiser? Nous ne

saurions en ce moment entrer dans une discussion approfondie de ces questions, mais personnellement nous tenons à déclarer que c'est à la seconde que nous nous rangeons.

Qu'est-ce qu'un mythe? Un fait historique amplifié et développé par des traditions populaires. Avec de pieux et savants théologiens chrétiens de tous les temps nous ne pouvons voir autre chose dans ce récit de la Genèse. Dire avec Calvin que Moïse a accommodé avec un style brut et sans art, *crasso rudique stylo*, ce qu'il voulait transmettre à cet âge enfantin incapable d'accepter un enseignement supérieur, c'est arbitrairement et sans preuve aucune faire jouer au narrateur un rôle assez malheureux; car l'enveloppe de son style est en effet tellement épaisse que les Hébreux n'ont jamais pu rien voir de ce qu'on prétend qu'elle recouvrait.

Avec combien plus de science théologique, selon nous, s'exprime Julius Müller, lorsqu'il dit en parlant de ce chapitre III de la Genèse : „La „spéculation dogmatique a pour tâche de rame„ner à leur juste valeur les éléments symboliques „qui par la tradition orale se sont attachés à cet „important événement et dont se trouve tissu le „vêtement qui le recouvre aujourd'hui ; et si „dans la forme présente du récit cela n'est pas

„possible au moyen d'une simple explication „grammaticale et historique, alors la combinaison „dogmatique intervient de plein droit[1].“

Non il n'est pas possible au moyen d'une explication grammaticale et historique de trouver dans ce chapitre le récit de l'origine du mal ou le *protevangelium* de la théologie traditionnelle, et ce n'est, en effet, qu'à l'aide de la spéculation religieuse que nous parvenons à en extraire certains éléments dont s'enrichit la dogmatique chrétienne. Car sous un tissu assez épais de traditions orales se trouve un grand et mystérieux événement qui intéresse tous les membres de la race humaine. Ici est le thème primitif auquel se rattachent les nombreuses légendes des peuples anciens qui nous mettent à même de constater l'universalité de l'idée de ce que nous appelons une chute chez les premiers membres de l'humanité. Mais, même pour les Hébreux, cet événement reste un mystère incompréhensible dont le narré historique n'était d'ailleurs pas possible, le fait s'étant passé dans des circonstances physiques et morales qui n'existaient plus pour eux. Le monde où nous vivons comme pécheurs est sans analogie avec celui de l'innocence, et notre conscience non

[1] *Die Sünde*, II, 524, 2te Auflage.

plus que notre esprit, tous deux obscurcis par l'influence du péché, ne sont à même de se représenter les impressions d'un cœur pur se trouvant pour la première fois en contact avec le mal. L'essentiel pour l'homme est qu'il conserve la conscience de cette vérité capitale que le Dieu saint l'a créé bon, mais que volontairement il est devenu mauvais, et que de là découlent tous les maux qui l'affligent. C'est cette vérité qui se trouve déposée dans le récit de la Genèse comme un germe fécond qui par un développement, presque inaperçu par les Hébreux, est venu s'épanouir avec tant de richesse dans la dogmatique chrétienne. Mais dans la forme sous laquelle le narrateur l'a transmise à son peuple, cette vérité est restée généralement incomprise. L'esprit peu spéculatif des Hébreux ne chercha pas à se rendre compte du fait psychologique qui sert de base au mythe, cette enveloppe composée d'antiques traditions dont en toute bonne foi le narrateur se fait l'écho. Empruntant à notre condition actuelle des formes et des idées qui ne peuvent convenir aux circonstances dans lesquelles la chute a eu lieu, l'historien nous autorise à croire que si, comme nous n'en doutons pas, le fait qu'il veut rappeler est vrai, la forme sous laquelle il le présente ne saurait être réelle.

En tout cas, ne cherchons ni dans la forme ni dans le fond de ce récit la solution du problème de l'origine du mal au point de vue des Hébreux. Elle ne se trouve ni ici ni ailleurs dans l'Ancien Testament. Ce n'est pas l'origine du mal, mais celle de la première transgression de l'homme que nous raconte le chapitre III de la Genèse. Pour le rédacteur de ce chapitre le mal se trouve sur la terre dès le début de l'apparition de l'homme et indépendant de lui. Il semble même que c'est en vue de le soustraire à son influence qu'un lieu particulier lui est assigné pour habitation. Et encore cet enclos matériel ne suffit-il pas pour assurer à l'homme une complète sécurité, il faut que lui-même y apporte une surveillance intelligente et constante ; il doit cultiver et *garder* le jardin, *leschomerah*, qu'est-ce à dire? En dehors de cette enceinte n'est-ce pas encore cette création qui comme œuvre d'un Dieu unique a été déclarée très bonne dans toutes ses parties? Quels dangers menacent donc l'habitation spéciale de l'homme, qu'il faille ainsi la garder? C'est qu'à ce moment le mal existe déjà dans la création de Dieu, sans que nous sachions comment et à quelle époque il s'y est introduit. Nous voyons seulement qu'il existe à divers degrés, mais il n'a pas encore atteint l'homme. Toutefois ce der-

nier est suffisamment prévenu de la possibilité de l'invasion du mal, même dans ce lieu de l'innocence, par la révélation que l'Éternel lui a faite des terribles conséquences qu'aurait pour lui le moindre relâchement dans sa vigilance à observer ce qu'il lui a prescrit. Ce qui avait été prévu arriva ; dans l'Éden se trouvent des animaux mauvais à divers degrés, et l'un d'eux, plus particulièrement rusé, entraîne l'homme à désobéir, et par là à commettre la première faute qui eut de si douloureuses conséquences pour la race humaine.

VI

Le mal existe donc dans la création de Dieu, il s'y trouvait déjà avant l'apparition de l'homme sur la terre ; le récit de la Genèse en parle comme d'une chose toute naturelle, quoique étrangère à la nature primitive de l'homme, mais tendant à s'emparer de lui et à envahir toutes les parties de son domaine. Quelle est l'origine de ce pouvoir malfaisant qui produit une si profonde perturbation dans notre monde? L'historien biblique l'ignore et ne semble même pas se douter qu'une semblable question puisse être posée. Toutefois le rôle qu'il assigne au mal nous interdit de pen-

ser qu'il le considère comme procédant de Dieu de même que le bien, puisque le mal étant opposé à la volonté de Dieu, Dieu n'a pu créer ce qui lui est contraire. Mais alors comment échapper à l'idée d'un dualisme, de ces deux principes opposés agissant de tout temps l'un contre l'autre? L'esprit hébreu repoussa dans la pratique une pareille idée; mais le problème dépassant de beaucoup les forces de sa spéculation philosophique, il dut s'arrêter de bonne heure dans la voie où il s'était engagé, car c'était un chemin sans issue. En effet, si nous ne pouvons admettre que le principe du mal se trouvait déjà *virtuellement* dans la constitution primitive de l'homme, dans le *posse peccare*, il est inutile de le chercher ailleurs; vouloir qu'il soit dans le serpent, c'est seulement reculer la difficulté qui reste toujours la même; car si le mal n'a pu surgir de la constitution primitive de l'homme, dans celle de quelle créature de Dieu a-t-il pu prendre naissance? Une première chute aurait donc précédé celle de l'homme; chez quels êtres? On prétend que c'est dans le monde des anges. Mais outre que l'Ancien Testament ne connaît rien d'un pareil fait, nous ne voyons pas ce qu'on gagne en se jetant dans ces profondeurs mystérieuses. La nature angélique n'aurait-elle pas participé

au même degré de bonté originelle que nous admettons dans l'homme? Et s'il a fallu un tentateur pour entraîner celui-ci à pécher, où est celui qui a poussé les Anges à la révolte? Ce sont là des questions de métaphysique auxquelles les Hébreux sont restés complètement étrangers et sur lesquelles, dans le plan que nous nous sommes tracé, nous n'avons pas à insister plus longuement.

Le récit de la Genèse se borne à assigner une date à la première faute commise par l'homme dans des circonstances assez semblables à celles où nous nous trouvons journellement. Il nous apprend qu'avant sa désobéissance l'homme était heureux et que depuis il a connu le malheur et la souffrance.

Nous avons bien ainsi le premier anneau auquel se rattache la longue série de maux qui affligent l'humanité, mais ce que furent les conséquences morales de cette première faute, nous ne l'apprenons pas de ce récit de la Genèse. Le châtiment prononcé à cette occasion n'atteint l'homme que matériellement, et encore n'est-ce, pour ainsi dire, que par contre-coup. C'est le sol qui est frappé de malédiction et de stérilité et qui par là devient pour l'homme une source de souffrances continuelles; la mort qu'il doit con-

naître un jour n'est point présentée comme le châtiment de sa faute, mais comme la conséquence naturelle de l'origine terrestre de son corps : *tu es poudre et tu retourneras en poudre.* En effet, l'homme était créé mortel, puisqu'il pouvait parvenir à l'immortalité par la jouissance de l'arbre de vie, ỳ 22; mais ce moyen lui est refusé, et s'il est chassé de l'Éden, c'est précisément parce que Jéhovah craint qu'il ne mette également la main sur le fruit de cet arbre, et qu'ainsi, après être devenu semblable à Dieu, connaissant le bien et le mal, *l'homme ne vive aussi à toujours*, ỳ 23. C'est pourquoi des mesures sont prises pour le tenir à distance de cet arbre merveilleux; deux chérubins armés d'épées à lame flamboyante gardent l'entrée du jardin.

Voilà le texte dans toute sa simplicité, et c'est en vain qu'on chercherait à y découvrir ce qu'ont pu être les conséquences morales de la faute d'Adam. Si, plus complètement informés, nous pouvons le dire aujourd'hui, longtemps les Hébreux l'ont ignoré; car non-seulement, en aucune circonstance, ils n'ont rappelé cette page de leurs livres sacrés, mais ils se sont le plus souvent exprimés de manière à laisser croire qu'ils ne pensaient point que par cette faute du premier homme le mal ait été inoculé à tous les membres de

l'humanité. Dans les générations qui suivent de près Adam se trouvent encore des hommes saints et justes, tels que Hénoc et Noé; et s'il est dit que vers ces temps l'Éternel renonce à discuter avec les hommes parce qu'il trouve que l'imagination de leur cœur est mauvaise dès leur jeunesse, Gen. VIII, 21, on ne saurait conclure de cette parole l'idée d'un péché originel inoculé aux descendants du premier homme pécheur. La disposition au mal est précoce, il est vrai, puisqu'elle se révèle *dès la jeunesse*, — *minehourim*, mais cela ne signifie *pas encore* dès le sein de la mère, et surtout comme conséquence de la chute d'Adam, cette dernière idée ne se trouve pas dans l'Ancien Testament. Une fois introduit dans le monde le mal tend irrésistiblement à se répandre, mais il n'y parvient que progressivement.

D'Adam à Noé sa marche a été rapide, car par suite de la longévité les hommes se multiplièrent considérablement, et pour l'immense majorité des générations de cette époque son influence a été telle que *tous les desseins des pensées de leur cœur n'étaient que mal en tout temps*, Gen. VI, 5. Néanmoins cette corruption ne fut pas tellement générale que personne n'y échappât. Il est un homme, Noé, en particulier, qui s'en préserva au point d'être trouvé *tsadiq*, —

juste, et même *thamim*, — *irréprochable* devant Dieu, Gen. VI, 9.

Après le déluge l'humanité reprend son cours avec ceux qui y ont échappé; mais le mal parvient à s'emparer aussi du second Adam, qui par sa chute cesse d'être ce qu'il avait été jusqu'alors, un homme *juste* et *parfait*. Le péché se répand de nouveau sur la terre; mais on trouve encore, surtout chez les Psalmistes, certaines déclarations qui montrent qu'à cette époque même ce n'était pas l'opinion générale que le mal eût envahi la race humaine au point de l'avoir corrompue dans tous ses membres. A côté de la race des méchants se trouve une *dor tsadiq*, une *race juste* au milieu de laquelle est l'Éternel, et qui peut dire en toute confiance : *notre cœur ne s'est point détourné en arrière, nos pas ne se sont point écartés de tes sentiers*, Ps. XLIV, 19. Ces sortes de déclarations sont nombreuses et ce serait les dénaturer que de les prendre dans un autre sens que le sens littéral. Elles montrent chez ceux qui s'exprimaient ainsi combien l'idée qu'ils se faisaient de la nature du mal était encore incomplète. La justice dont ils se glorifient ne dépassait pas la perfection légale et extérieure qu'exigeait d'eux la lettre d'une loi qui promettait la faveur de Dieu et la vie à quiconque *ferait* tout ce qu'elle prescrit.

Mais ici il était impossible que la conscience religieuse n'arrivât pas à une notion plus profonde et plus juste de la nature du mal, soit par suite de révélations plus complètes, soit surtout par la voie de l'expérience. C'est, en effet, ce que nous trouvons bientôt l'occasion de constater; à côté de déclarations exprimant une certaine confiance orgueilleuse dans une justice superficielle, on en trouve d'autres où se révèle une conception aussi parfaite que l'est celle que nous présente le Christianisme. On n'en saurait douter lorsqu'on entend l'un de ces Psalmistes s'écrier : *Éternel n'entre point en jugement avec ton serviteur; car nul homme vivant n'est juste devant toi*, Ps. CXLIII, 2. „Voilà, dit de Wette lui-même, une vraie pensée „chrétienne et réellement paulinienne.“ Et il ne reste plus rien à désirer lorsqu'on a lu le psaume LI (voir aussi LVIII, 4). L'homme qui s'écrie : *voici je suis né dans l'iniquité, et c'est dans le péché que ma mère m'a conçu*, ℣ 7, n'a pu que vouloir dire qu'étant né de parents pécheurs, *on ne saurait*, comme s'exprime le livre de Job, *tirer une chose pure de ce qui est impur*, Job XIV, 4. Ainsi le Psalmiste se reconnaît sujet au péché ou peccable dès le sein de sa mère, et nous sommes obligés d'admettre que dans les idées religieuses les plus avancées des Hébreux se trouve celle que

le penchant au péché est naturel à l'homme. Nous ne saurions pourtant en conclure le dogme de l'imputation de la faute du premier père, mais seulement que par le fait de notre descendance d'êtres pécheurs nous naissons dans un état d'impureté morale, qui nous est naturellement communiquée dans l'acte même de la génération, *bekhèt iékhématheni immi*, Ps. LI, 7. Le péché est donc inné et universel, mais il faut soigneusement distinguer entre le péché héréditaire et l'hérédité de la coulpe, l'un est une condition d'imperfection morale qui nous est transmise naturellement, l'autre constituerait l'individu responsable d'une faute qu'il n'aurait pas commise, idée complètement étrangère à l'Ancien Testament.

Avec l'article 2 de la Confession d'Augsbourg nous disons : *post lapsum Adæ omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato.* Nous disons *post* et non *propter lapsum*[1].

Nous touchons ici au terme de notre étude, car nous avons exploré en entier, sinon dans tous ses détails, le champ de la théologie biblique dans la partie se rapportant à notre question. Nous identifiant autant que possible avec l'esprit des hommes

[1] « Tous les hommes nés naturellement après la chute d'Adam naissent avec le péché. » Nous disons *après* et non *à cause* de la chute.

de l'Ancien Testament, nous avons cherché à nous rendre compte de l'idée qu'ils se faisaient du problème de l'origine du mal.

Nous avons vu que la période qui précède l'exil se fait surtout remarquer par l'absence de réflexion ou de spéculation théologique, et que, dominés par l'idée du monothéisme, celle de l'unité absolue, les Hébreux ne voient dans tout ce qui se produit dans le gouvernement du monde que des manifestations variées d'un même principe, qui sous les noms d'*Elohim*, de *Jehovah*, de *Rouakh* et de *Maleak* est l'auteur du mal comme du bien.

Nous avons vu de plus que, surtout après l'exil, cette foi simple et primitive tend à faire place à la réflexion et que sous l'action d'un travail, sinon vraiment scientifique du moins intellectuel, la notion du mal se dégageant progressivement des profondeurs où elle était restée jusqu'alors, et dans lesquelles disparaissait toute différence et même la raison, arrive à revêtir une forme concrète sous laquelle nous voyons apparaître un être personnel, distinct de Dieu et qui a nom *Satan*, l'adversaire de Dieu et des hommes. La spéculation juive n'alla pas plus loin sur ce sujet qui reste l'un des plus obscurs de la théologie de l'Ancien Testament.

Longtemps encore après la clôture du canon

cette idée trouvait dans l'école des contradicteurs, montrant leur préférence pour la plus ancienne conception, celle de l'hébraïsme primitif. „Dieu „est lui-même la cause du mal, dit Rabbi Schemuël, „ayant créé le mauvais penchant, *iétser harah*," sur Michée IV, 6. Et Rabbi Simon dit : „Si Dieu „n'avait pas créé le bon et le mauvais désir, que „d'autres appellent la lumière et les ténèbres, „l'homme n'aurait aucun mérite ni ne saurait être „coupable. Mais ayant créé les deux, alors il a pu „dire : „voici je place aujourd'hui devant vous la „vie et la mort." Deut. XXX, 18[1]. C'est qu'en effet si par l'idée du *Satan* la spéculation arriva, mais seulement en apparence, à dégager Dieu de tout contact immédiat avec le mal, elle compliqua singulièrement le problème en y ajoutant un élément très prononcé de dualisme assez semblable à celui que nous trouvons dans les religions anciennes. Si dans la pratique l'esprit hébreu sut toujours échapper aux graves dangers que fait naître une pareille conception, celle-ci reste pourtant dans la théorie comme une pierre d'achoppement contre laquelle viendront toujours se heurter les esprits avides de connaître la cause des choses.

[1] Gfrorer, *das Jahrhundert des Heils* II, 98. Ouvrage riche en citations talmudiques, et extrêmement utile pour la connaissance du Judaïsme au début de l'ère chrétienne.

Quoi qu'il en soit, il est un moment dans l'histoire de la théologie juive où, dans la question de l'origine du mal, nous voyons que Dieu est bien positivement mis hors de cause, et que nous devons renoncer à chercher de ce côté la solution de notre problème. Nous avons été ainsi amené à porter notre investigation dans la partie de la création de Dieu que nous habitons, ce qui nous a fourni l'occasion d'examiner le récit biblique où se trouve rappelée la circonstance dans laquelle le mal atteignit l'homme pour la première fois. D'après ce récit nous avons pu constater que le mal existait déjà sur cette terre avant l'apparition de l'homme, même comme une chose naturelle sur l'origine de laquelle le narrateur ne s'explique point, et comme cette origine n'existe ni en Dieu ni en l'homme, nous ne savons plus où la chercher; car dire qu'elle se trouve dans le serpent, c'est nous obliger à demander de qui, comme créature, il tenait cette puissance, question qui pourrait nous faire remonter jusqu'à Celui qui est la cause suprême et absolue de tout ce qui existe. D'ailleurs le chapitre III de la Genèse, page isolée dans l'histoire de la théologie des Hébreux, ne contient sous une forme mythique qu'un récit sur les circonstances dans lesquelles l'homme a commis sa première faute.

Nous arrivons ainsi à nous demander quelle conséquence peut avoir pour nous cette faute de notre premier père, et d'après plusieurs données bibliques nous avons pu acquérir la certitude que cette chute fut toute personnelle et n'impliquait nullement, *ipso facto*, la ruine morale des descendants d'Adam.

Néanmoins, par suite de l'accroissement des hommes, le mal s'étant généralisé sur la terre, tellement qu'à un moment il ne fut plus possible d'y trouver des hommes comme Hénoc et Noé qui s'étaient conservés *justes* et *irréprochables*, la conscience religieuse, développée par l'expérience et des lumières plus parfaites, reconnut que l'origine du péché dans chaque homme remonte à l'origine même de l'existence, tous ayant été conçus dans le péché. Mais si cela veut dire que dans chaque homme le péché est inné, et qu'ainsi il l'apporte en naissant, on ne saurait conclure de cette vérité que chaque homme participe à la faute du premier père et mérite d'être puni pour la transgression commise en Éden. L'Ancien Testament connaît la doctrine de l'hérédité du péché, il n'a jamais connu celle de l'hérédité de la coulpe.

Arrivé à ce point nous nous trouvons sur le terrain où notre sujet revêt pour nous un intérêt

vraiment pratique. Le mal existe, il est en nous, il est partout, dans le monde entier et dans chaque être séparément. A l'esprit angoissé qui se demande d'où peut venir cet ennemi qui l'assaille dès le début de la vie jusqu'au tombeau, aucune voix jusqu'ici n'a pu lui donner une réponse satisfaisante.

Mais, comme le dit un philosophe de notre temps, „Qu'importe à la dignité de notre vie et „à la grandeur de notre destinée que ce problème „ne puisse être résolu. C'est déjà beaucoup qu'il „existe. L'inconvénient est moins grand, après „tout, de ne pas expliquer l'origine du mal que „de ne pas savoir le reconnaître et de n'être pas „résolu à le combattre de toutes ses forces. L'in„convénient est moins grand de ne pouvoir ac„corder dans un système la liberté humaine avec „la Providence divine que de douter de leur „existence[1]".

Ce n'est pas nous, en tout cas, qui en doutons, et quant au mal, son existence nous trouble plus que la solution du problème de son origine. D'ailleurs cette solution nous la trouvons, dans la mesure où cela peut nous être vraiment utile, quand avec le plus excellent des philosophes chrétiens

[1] Franck, *Philosophie et Religion*, p. 47.

nous pouvons nous écrier : „Misérable que je „suis ! je n'approuve point ce que je fais, parce „que je ne fais pas ce que je voudrais faire, mais „je fais ce que je hais ; qui me délivrera de ce „corps de mort, de cette enveloppe du péché ?“ „Ah ! *grâces soient rendues à Dieu, qui nous donne la victoire par notre Seigneur Jésus-Christ !*“ Rom. VII, 15-25 ; 1 Cor. XV, 57.

LA POÉSIE DES HÉBREUX

CONFÉRENCE[1]

Messieurs,

Le sujet que j'ai désiré traiter devant vous est celui de la poésie des Hébreux. Je l'ai choisi par un double motif : tout d'abord parce qu'il me semble propre à intéresser des hommes de votre âge, puis parce que ce sujet répond directement au but que vous vous proposez d'atteindre par ces réunions, celui de faire naître ou de réveiller le sentiment religieux en le rattachant à la révélation de Dieu, telle qu'elle se trouve contenue dans le livre vénéré que nous nommons la Bible.

Si, comme on le croit généralement, la poésie n'était qu'un produit arbitraire de l'imagination

[1] Union chrétienne des jeunes gens (Bordeaux, 1866; Paris, 1869).

de l'homme, j'aurais évité de donner à ce sujet le titre de poésie des Hébreux. C'eût été, en effet, ramener ce sujet à des proportions trop humaines, c'est-à-dire trop au-dessous de la dignité des saintes Écritures. — Il est vrai que l'histoire poétique des peuples ne présente guère autre chose que le jeu de l'esprit humain possédé par l'illusion et le mensonge, mais c'est que chez eux cette histoire ne commence que par la fiction et la fable ; l'art poétique est alors le cadre d'ornement dont ils entourent leurs idées erronées ou immorales, et sous la perfection de la forme nous n'avons en réalité que la poésie du mal. Mais c'est dans l'intelligence et dans le sentiment même de l'humanité que la poésie a véritablement sa source, et de cette source peut jaillir autre chose que de puériles fictions, il suffit pour cela d'appeler ces nobles facultés à s'exercer sur des sujets d'une valeur morale correspondant à leur propre dignité. Dès lors le sujet traité par une belle intelligence et un sentiment bien réglé, revêt un caractère de vivacité, d'harmonie et de beautés de tous genres qui captivent et réjouissent tout esprit sensible et capable de goûter ce qui est beau. Ces douces impressions nous les devons en grande partie à l'élément poétique, dont l'auteur a su revêtir sa pensée comme d'une gracieuse

parure qui l'embellit et nous la fait d'autant mieux accueillir.

Or si ce qui est bien, si toute grande idée peut encore s'embellir et paraître plus attrayante en se revêtant des décors que peuvent lui prêter l'intelligence et le sentiment; si sous les traits aimables de la poésie la vérité est susceptible de prendre un coloris plus ardent, une allure plus animée, plus majestueuse, une voix tantôt plus éloquente et plus forte, tantôt plus mélancolique et plus tendre, qui pourrait encore s'étonner qu'il y ait de la poésie dans la Bible? Il faudrait bien plutôt s'étonner s'il n'y en avait pas. — En effet, puisque le but de la révélation est d'amener tout notre être captif à l'obéissance de Dieu, il faut que cette révélation saisisse l'homme tour à tour dans les trois facultés fondamentales de son être moral: l'entendement, la volonté et l'affection. Et c'est ce qu'elle fait. Par des récits historiques d'une richesse et d'un intérêt incomparables, elle s'adresse à notre intelligence ou à notre entendement; par la voix solennelle des prophètes elle somme notre volonté de se prononcer pour Dieu, tandis que par des chants pleins de douceur, des hymnes d'une beauté sublime, d'une suavité céleste, en un mot par le charme de la plus divine poésie, elle tend à réveiller nos affections, et, en

les sanctifiant, à les mettre en harmonie avec celles dont le cœur de Dieu est rempli pour nous.

La beauté et l'éclat du style biblique ne viennent point d'une élocution étudiée, mais du fond même des choses, qui sont par elles-mêmes si grandes et si élevées, qu'elles entraînent nécessairement la magnificence du style. Les orateurs profanes, selon la remarque de saint Augustin, ont cherché les ornements de l'éloquence, mais l'éloquence a suivi naturellement les écrivains sacrés.

Ainsi donc, quand nous disons qu'il y a de la poésie dans la Bible, loin de rien ôter à l'autorité de la révélation ou à l'honneur que nous devons à Dieu, nous constatons au contraire un fait entièrement à la gloire de sa bonté ; c'est que nous ayant faits capables de sentir des pensées et des images grandes et nobles et d'en être émus, il n'a pas négligé de préparer à cette faculté une nourriture convenable, mais a voulu la faire concourir avec les autres à l'œuvre de notre rétablissement et notre retour vers lui.

Ainsi se trouve justifié le titre du sujet que nous allons étudier : la poésie des Hébreux.

I

Ayant sa source dans l'intelligence et dans le sentiment même de l'humanité, la poésie n'appartient spécialement ni à une époque, ni à un degré quelconque de la civilisation. Elle se lie en effet à la naissance des peuples et prend souvent son origine dans leur berceau. Ce qu'il y a de certain c'est qu'elle précède toujours la prose, et cela doit être, car les sentiments s'éveillent plus tôt que les idées, et l'homme chante avant de savoir écrire. Toutefois avant la chute il ne saurait être question de poésie, car l'art proprement dit n'existe pas encore. Le cri de joie que fait entendre Adam à la vue de la compagne que dieu lui donne, touche, il est vrai, au plus pur lyrisme ; mais cette poésie n'est que le jet naturel d'un cœur innocent, exhalant la passion la plus pure, indépendamment de toute règle de l'art qui suppose toujours un travail de l'esprit, un talent qu'on cultive.

Il faut attendre qu'un grand et douloureux fait, la chute, se produise dans l'histoire de notre race pour voir apparaître la poésie proprement dite.

D'après la Bible son berceau n'est point si haut placé que l'imagination orgueilleuse de l'homme veut bien le dire, en faisant de la poésie une fille du Ciel ; car, comme la musique sa sœur, c'est dans le péché qu'elle a été conçue et qu'elle est née. Ce n'est ni dans le Ciel, ni dans l'Éden, séjour de l'innocence, que la révélation place ce berceau, mais dans la maison de Lémec, le premier polygame connu, l'homme dur, irritable et vindicatif descendant, dans la sixième génération, du fratricide Caïn.

C'est lui, d'après le récit biblique, qui le premier modula sa parole, en voilant sa passion brutale sous les décors de l'art poétique. La muse qui l'inspire ne descend point du Ciel, c'est plutôt cet esprit méchant que la fable a personnifié sous le nom de Némésis, la déesse de la vengeance et des représailles. Père de Tubal-Caïn, qui a forgé toutes sortes d'instruments d'airain et de fer, Lémec jette un regard plein d'orgueil sur ces armes que la main de son fils a préparées. A la vue de l'épée, qui peut le protéger, sa verve s'enflamme et s'exhale, et, plein de confiance dans sa force corporelle, il se sent mieux protégé par cette arme meurtrière que ne l'était Caïn, son ancêtre, par la providence de Dieu.

S'adressant à ses femmes il s'écrie :

Hada et Tsilla, entendez ma voix,
Femmes de Lémec, écoutez ma parole!
Je tue un homme qui me fait une blessure
Et un enfant pour ma meurtrissure.
Voici Caïn est vengé sept fois
Et Lémec soixante dix-sept fois.

Tel est le fragment de poésie le plus ancien dont l'histoire littéraire des peuples nous ait conservé le souvenir. Il est profane, il est vrai, et comme tel il se trouve en dehors de cette poésie hébraïque que nous avons particulièrement en vue. Il appartient à ce genre que nous avons nommé la poésie du mal, et c'est probablement à ce caractère qu'il doit d'avoir été conservé ; car de pareils sentiments exprimés en prose sont trop hideux pour que de siècle en siècle on en perpétue le souvenir.

D'après le récit de la Genèse, le sentiment qui donna naissance à la poésie ne fut donc pas celui de la gloire de Dieu, mais plutôt la passion brutale qui glorifie les armes meurtrières et élève la puissance de l'homme au-dessus de celle de Dieu.

Toutefois, sentons-le bien, s'il est vrai que les arts de la musique et de la poésie aient été conçus et soient nés dans le péché, cela ne signifie pourtant pas qu'ils soient péché en eux-mêmes,

c'est-à-dire que leur essence soit le péché ; — c'est pourquoi ces arts peuvent être sanctifiés, et par une espèce de régénération être consacrés au service de Dieu. Profane à son origine, la poésie peut devenir une sainte poésie ; car comme toutes les facultés dont Dieu a doué notre âme, celle de la poésie est appelée à s'élever graduellement de la terre aux cieux, et c'est dans cette ascension que sa transformation s'opère à mesure qu'elle se rapproche davantage de Dieu.

II

L'histoire littéraire du peuple Hébreu ne commence réellement qu'avec l'apparition de Moïse, le premier écrivain de sa nation, et s'étend jusqu'à l'époque du retour de la captivité de Babylone, comprenant ainsi une période d'environ 900 ans. Dans ce laps de temps la poésie hébraïque passa par trois phases correspondantes aux divers états intellectuels et religieux de la nation. De Moïse à David elle traverse des temps extrêmement propres à faciliter son développement. Tout d'abord, de Moïse à Samuel, l'histoire du peuple se poursuit à travers des péripéties qui sous tous les climats fournissent de

nombreux éléments à l'esprit poétique. Cette période politique, si agitée, comprend ce qu'on peut appeler les temps héroïques de la poésie des Hébreux, dont la trompette guerrière plus que le chalumeau nous donne le ton.

Mais déjà avec Samuel, le fondateur des écoles de prophètes, qui dans le sens religieux étaient aussi des poètes, la vie poétique tend à se transformer ; s'imprégnant toujours plus du sentiment religieux qui lui enlève la rudesse et l'âpreté qu'elle tenait d'une inspiration parfois trop charnelle, comme par exemple dans le chant de Débora, et lui communique cette suave douceur que nous admirons dans la plupart des hymnes du chantre bien-aimé d'Israël, oint pour être roi de la main même de Samuel.

Avec David nous touchons aux plus beaux temps de la poésie hébraïque, c'en est l'âge d'or. Une fois sur le trône, le fils d'Isaïe n'oublia pas la harpe qui l'avait accompagné et consolé lorsque, fuyant la colère de Saül, il errait dans le désert de Juda. Naturellement, poète et musicien, il joignit à l'inspiration naturelle celle plus excellente de l'esprit de Dieu qui, en le sanctifiant, développa son beau talent et le mit ainsi à même, non seulement de faire faire à la poésie plus de progrès en peu de temps que n'en avaient obtenu,

dans une période beaucoup plus longue, toutes les écoles des prophètes, mais même d'élever la poésie religieuse au plus haut degré de perfection qu'elle ait jamais atteint en Israël.

Durant le règne paisible de Salomon, la poésie hébraïque se maintint pour quelque temps sur ces hauteurs où l'avait placée le beau génie religieux du grand roi prophète et poète. Elle chercha même à s'ouvrir de nouvelles voies et parvint à élargir son domaine en abordant des sujets négligés jusque-là, mais qui désormais s'imposaient à l'esprit cultivé de la nation. De là cette poésie didactique et philosophique qui surgit toujours dans les temps de culture littéraire, mais qui est aussi l'un des signes avant-coureurs d'une décadence plus ou moins prochaine de l'esprit poétique qui, dans le travail de la réflexion et les efforts que lui imposent les exigences de l'art, tend à se dénaturer et à s'affaiblir.

Ceci est surtout vrai du genre de poésie que nous nommons lyrique, genre qui précède tous les autres, le plus naturel et le plus vrai, parce qu'il est une effusion chaude et spontanée des vives impressions de l'âme.

C'est ce genre et en tant qu'il se rapporte à la poésie hymnique ou des Psaumes, qui tend à s'affaiblir après l'époque de David dans la pro-

portion où s'affaiblit elle même la vie religieuse de la nation.

Il est vrai qu'à côté de ce foyer qui s'éteint s'en allume un autre dont la flamme plus ardente, plus impétueuse projette une vive lumière qui éclaire le chemin de l'histoire jusque dans un lointain avenir : c'est la poésie prophétique d'une beauté telle qu'il ne se trouve rien dans la littérature des peuples qui puisse lui être comparé.

Après David nous trouvons bien encore quelques grands chantres en Israël, mais la vie du peuple, au lieu de se ranimer au contact de ces voix puissantes, allait en s'épuisant, et il est facile de remarquer dans les productions poétiques de cette dernière époque précédant la captivité, les traces de fatigues et de découragement qui sont les indices certains de l'épuisement intellectuel et moral d'une nationalité qui va périr.

Rien n'est instructif et ne procure plus de jouissances à l'esprit qu'une étude comparative des productions poétiques des écrivains sacrés. Nous y trouvons non seulement l'occasion de constater entre eux une grande diversité dans le ton et dans le style, mais aussi celle d'admirer les richesses inépuisables et variées de leur génie poétique respectif. Je n'en dirai que quelques mots. Comme les poésies de David appartiennent

au genre lyrique, il règne dans ces compositions plus de variété que dans celles de Job ou d'Ésaïe, par exemple. Le principal mérite de son style, considéré poétiquement, est d'être doux, agréable et tendre. On trouve il est vrai dans les Psaumes un grand nombre de passages majestueux, mais ici David est inférieur à Job et à Ésaïe : au premier pour la force des descriptions, au second pour la sublimité. Ésaïe est incontestablement le poète le plus sublime ; son caractère dominant est la majesté et une majesté plus imposante et plus constamment soutenue que celle des autres parties de l'Ancien Testament. Les conceptions aussi bien que les expressions ont une grandeur et une dignité qui sont particulières à ce poète et avec lesquelles on ne peut rien mettre en parallèle. Il est impossible de trouver plus de chaleur, plus de richesse, plus de coloris, plus de génie enfin, dans aucun poète. En comparant Ésaïe aux autres prophètes, on est d'abord frappé de la différence de son génie avec celui de Jérémie. L'un cherche la pompe et la magnificence, l'autre aspire rarement au sublime et préfère la douceur de l'élégie.

Ézéchiel est inférieur à tous les deux pour la grâce et l'élégance de la poésie, mais il montre généralement une ardeur et une énergie peu

communes. Il y a un genre à lui et une tournure d'esprit qui lui est propre. Ézéchiel est sombre, terrible, véhément, tragique ; c'est la terreur qui domine chez lui ; ses sentiments sont élevés, ils respirent l'amertume et l'indignation ; ses images sont fécondes, magnifiques, terribles, quelquefois choquantes ; son style est pompeux, énergique, grave, dur et barbare ; il abonde en répétitions qui n'ont point la grâce et l'élégance pour objet, mais qui sont l'effet de l'indignation et de l'emportement. A plusieurs égards, Ézéchiel reste au-dessous de la plupart des autres prophètes ; mais il n'a pas son égal pour l'énergie, la force et la pompe des images ; c'est un genre de beauté qui semble lui appartenir exclusivement. De même qu'Ésaïe est le plus sublime des poètes sacrés, David le plus gracieux et le plus tendre, Job est le premier dans l'art des descriptions. Rien n'égale l'ardeur de son imagination. L'âme du poète est embrasée comme une vaste fournaise, et nulle expression ne s'en échappe qui ne soit une étincelle. Mais c'est en même temps le plus grand peintre de la tristesse, et, par ce côté, le seul des écrivains sacrés qui puisse soutenir la comparaison avec le poète élégiaque par excellence, Jérémie ; mais encore ici Job conserve le premier rang.

Jérémie a peut-être plus de sensibilité dans sa plainte et de tendresse dans sa mélancolie ; mais Job a plus de chaleur dans ses larmes, plus de déchirement dans ses soupirs, plus de vigueur dans l'élégie. Jérémie épanche sa douleur comme un grand fleuve, et murmure comme lui ; mais celle de Job imite la marche et le mugissement d'un torrent débordé.

Parmi les petits prophètes, il faut distinguer *Joël*, dont le mérite principal est l'élégance, la clarté, l'abondance unie à l'élévation, à la vivacité et à la chaleur. *Habacuc*, grand poète qui sait trouver des tons sublimes et d'une vigueur inimitable pour frapper l'imagination et laisser dans l'âme des impressions d'épouvante, de douleur ou d'espérance. *Osée* qui peint à grands traits la corruption de son temps dans une diction qui, quoique simple et peu élégante, ne manque pourtant pas de coloris ; elle se distingue par une sève originale que caractérisent le langage du cœur et des traits incisifs. *Michée*, dont les mérites poétiques et littéraires ne sont pas sans rapport avec ceux d'Ésaïe, son contemporain, et qu'aucun des écrivains sacrés ne surpasse dans l'art d'exposer un sujet. Enfin *Nahum*, qui de tous les prophètes du second ordre a le plus de sublimité, de chaleur et d'audace.

III

Le caractère essentiellement religieux de la poésie hébraïque ne permet pas d'introduire dans son étude les distinctions qu'on établirait en traitant de la poésie de tout autre peuple. Nous ne pouvons nous attendre à y trouver ce genre auquel on a donné le nom d'épique, sorte de poème où l'auteur raconte quelques actions héroïques qu'il embellit de fictions, d'épisodes, d'événements merveilleux. Pour un tel genre c'étaient moins les éléments qui manquaient que la liberté de s'en servir. L'histoire entière du peuple, parsemée de faits miraculeux, aurait pu devenir une mine inépuisable pour alimenter l'imagination des poètes, de même que les traditions primitives, ces tableaux des premiers jours du monde dans l'Éden, dont l'esprit poétique de tous les peuples a gardé un si doux souvenir. Mais tous ces faits ont une origine trop sainte, ils sont destinés à exercer une action trop morale, pour que l'homme religieux se permette d'y trouver un thème pour le jeu de son esprit.

Par la même raison la poésie hébraïque a dû aussi rester étrangère au genre que nous appe-

lons dramatique. Le drame, poème représentant une action soit comique, soit tragique, suppose chez le poète une culture d'esprit trop naturelle ou mieux trop mondaine; l'art qui crée des situations et des contrastes et sait mettre en jeu toutes les affections du cœur humain, est un art trop savant où l'habileté ressemble trop à de l'artifice, c'est-à-dire à quelque chose où manque la sincérité, pour être cultivé par un peuple qui eut pour mission de connaître le vrai Dieu et de le faire connaître au monde. Puis, ne l'oublions pas, c'est que les peuples de race sémitique, dont les Hébreux font partie, se distinguent par la tendance de leur esprit de tous les autres peuples. Tandis, par exemple, que les peuples indo-européens s'appliquent à explorer avec une égale force toutes les sphères de la vie de l'esprit, dans la religion, dans les arts et dans les sciences, comme on peut le remarquer chez les trois principaux rameaux de cette souche de peuples, les Indous, les Grecs et les Germains; — pour l'esprit sémite c'est dans la sphère restreinte de l'idée religieuse que s'exercent toutes ses facultés. De là chez les peuples sémites, d'un côté l'absence absolue d'art plastique, tels que la peinture et la sculpture, et de l'autre la faiblesse de leur conception philosophique.

Le poète hébreu est un homme qui a appris à se connaître lui-même, ainsi que son Dieu; pénétré du sentiment de la bonté, de la majesté et de la puissance divine, digne spectateur de l'ordre admirable qui éclate dans l'Univers et des beautés dont brillent les cieux et la terre, son cœur s'échauffe à cette vue, et entraîné par ses affections, il s'épanche en louange avec ce feu d'expression et cet accent exalté qui sont une suite nécessaire de semblables émotions et qui en poésie ne peuvent bien s'exprimer que par la forme lyrique la plus primitive et la plus naturelle, car elle naît spontanément des sentiments les plus agréables et les plus vifs, et qui, comme son nom l'indique, est destinée à être chantée ou récitée avec accompagnement de musique. Aussi est-ce sur la lyre et sur la harpe, sur les instruments à cordes et sur la flûte, au son des trompettes, au bruit du tambourin et des cymbales retentissantes que le poète hébreu aime à exhaler son inspiration poétique. Alors animé par l'esprit divin et comme si Dieu parlait par sa bouche, il trouve pour le célébrer tout ce que la poésie a de plus sublime, tout ce qu'elle a de plus merveilleux dans le style et de plus passionné dans les mouvements.

Ce n'est pas à dire que le peuple hébreu n'ait

jamais connu d'autre genre que celui de la poésie religieuse ; il a aussi cultivé la poésie profane, en donnant à ce mot le sens d'étranger aux choses sacrées. L'élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathan, les similitudes et les énigmes de Jonathan et de Samson, ainsi que le chant de Débora, appartiennent entre autres à ce genre ; mais si nous pouvons remarquer un pareil genre de poésie chez les Hébreux, il est facile de voir qu'il n'y acquit aucune importance littéraire, s'il a pu se produire comme une manifestation de la vie poétique naturelle, il a dû succomber de bonne heure sous le flot toujours grandissant de l'élément religieux qui finit par envahir chez ce peuple toutes les manifestations de la vie sous les deux formes principales de la poésie parabolique ou didactique dont le livre des Proverbes est le type le plus parfait, et de la poésie lyrique représentée par le livre des Psaumes.

IV

C'est assurément une étude pleine d'intérêt et vraiment instructive que celle qui a pour but de comparer entre eux les produits littéraires de divers peuples écrivant à la même époque. Mais

pour notre sujet nous sommes dispensés d'un semblable travail. Les nations les plus civilisées arrivaient à peine à la vie littéraire, qu'Israël avait déjà dans cette voie achevé la plus grande partie de sa tâche. Le premier historien de la nation juive était mort depuis plusieurs siècles, lorsque la Grèce faisait ses premiers pas dans l'art d'écrire. Huit siècles avant Pindare, le plus grand lyrique grec, c'est-à-dire plus de 1320 ans avant Jésus-Christ, Débora chantait dans des strophes du plus haut lyrisme la victoire des enfants d'Israël sur Jabin, roi de Canaan. Hérodote, habituellement appelé le père de l'histoire, était à peu près contemporain du dernier historien du peuple hébreu, „et plus de dix siècles avaient passé sur les tombeaux des derniers prophètes, lorsque l'arabe fit retentir les premiers sons de ses chants monotones“ (Munck). La première dans l'ordre des temps, la poésie hébraïque conserve aussi ce rang par la nature des idées qu'elle exprime. Par sa tendance éminemment morale, la poésie des Hébreux surpasse celle de tous les autres peuples de l'antiquité. C'est un fruit de la religion révélée de ce peuple, aussi n'a-t-elle pour objet que Dieu et les choses divines. Son but est la célébration et l'exaltation de la puissance et de la miséricorde de Dieu, et

partout on y trouve non seulement la présence d'idées religieuses jetées ça et là au milieu du vague, mais l'influence positive et sanctifiante de la vérité proprement dite.

Le style poétique des Hébreux présente trois caractères principaux bien marqués : il est *sentencieux*, *figuré* et *sublime*. Un mot sur chacun de ces caractères.

C'est encore chez les Hébreux que nous trouvons les premières traces de cette poésie nommée *sentencieuse* ou *didactique*.

L'essence de ce genre est de présenter une idée forte, profonde et riche en conséquences, et cela sous la forme d'une sentence concise et énergique, comme l'impression que l'auteur cherche à produire. Le vers est d'une frappante régularité, composé de deux membres dont le second tantôt répète ou développe l'idée du premier, tantôt offre un parallélisme d'antithèse. C'est un vrai trésor d'observations et de pensées, qui, pour la forme comme pour le fond, dénotent une parfaite connaissance du cœur humain, de la finesse d'esprit, du goût littéraire et poétique.

Ainsi ces sentences des Proverbes :

Celui qui est lent à la colère vaut mieux qu'un vaillant homme, et celui qui domine son humeur vaut mieux que celui qui prend des villes.

Ne prends pas pour ami un homme colère
Et ne fréquente pas l'homme violent.

Un ami blesse par fidélité
Et un ennemi prodigue les baisers.

Le livre des Proverbes est en majeure partie composé dans ce genre. C'est un recueil d'instructions, de sentences et de maximes s'appliquant à une étonnante variété de sujets, presque tous du domaine de la morale.

L'époque de Salomon est en effet celle de la réflexion philosophique, époque moins poétique que celle de David, mais plus pratique, riche en connaissances et en expériences que l'esprit des sages s'appliqua à mettre à la portée des simples dans des sentences courtes, harmonieuses, pleines d'images et de figures, également frappantes par le fond et par l'éclat des expressions.

D'autres littératures ont fourni des productions du même genre ; mais aucune ne présente cette richesse de pensées, cette finesse d'expressions et ce caractère universel et populaire que nous trouvons dans la poésie sentencieuse des Hébreux.

Où sont les peuples dont les sages ont émis des sentences d'un caractère moral comparable à celles-ci :

Ne dis pas : Je rendrai le mal,
Espère en l'Éternel, et il te délivrera. Prov. XX, 22.

Si ton ennemi a faim donne lui du pain à manger,
Et s'il a soif donne lui de l'eau à boire. Prov. XXV, 21.

La justice élève une nation,
Mais le péché est l'opprobre des peuples. Prov. XIV, 34.

Voici la crainte du Seigneur, c'est la sagesse,
Et s'éloigner du mal, c'est l'intelligence. Job. XXVIII, 28.

Cette sagesse sentencieuse embrasse toutes les parties de la morale, depuis la politique la plus élevée jusqu'aux conseils les plus minutieux sur l'économie domestique ; elle parcourt en un mot l'échelle entière de la vie humaine. Il n'y a rien dans la poésie d'aucun peuple qui approche de la beauté et de l'excellence morale de cette poésie sentencieuse des Hébreux.

Le second caractère du style de la poésie hébraïque, ai-je dit, est d'être figurée. Aucun ouvrage, en effet, n'est plus rempli de figures hardies que les livres saints. Les métaphores, les comparaisons, les allégories, les personnifications y abondent. On peut s'y attendre, direz-vous peut-être, puisqu'il s'agit de poésie orientale. Ce nom, en effet, réveille à notre esprit tout ce que l'imagination la plus ardente, la plus exaltée est capable de produire. C'est vrai, mais, ajouterai-je, ici encore il y a une distinction importante à faire

entre la poésie des Hébreux et ce qu'on appelle, d'une manière beaucoup trop générale, la poésie orientale. Le goût sémitique, et tout particulièrement des Hébreux, est de lui-même sobre, grand et sévère, et n'a rien de commun avec ce style détestable qu'on s'est habitué à appeler oriental, tandis que les Persans et les Turcs devraient seuls en porter la responsabilité (Renan, *Histoire des langues sém.*, 383).

S'il est un caractère qui distingue la poésie vraiment sémitique, c'est-à-dire celle des Arabes et des Hébreux, c'est l'absence complète de l'imagination créatrice et par conséquent de fiction. Les figures dont se sert le poète hébreu sont parfois pleines de hardiesse, d'une audace qui peut paraître téméraire ; mais les objets qu'elles nous retracent sont toujours connus ; elles sont fréquemment employées, leur signification est fixe, et par une suite nécessaire, sont claires, faciles à saisir et véritablement magnifiques.

Seuls de tous les peuples les Hébreux n'ont point de mythologie, c'est-à-dire de ces éléments où la fantaisie des poètes trouve l'occasion de s'exercer. Ils n'ont rien de semblable à ces fables, auxquelles les poètes, grecs et latins, ont recours. En pareilles occasions ils usent d'images que leur fournit le spectacle de la nature, et l'em-

ploi qu'ils en font est si élégant et si hardi qu'on n'a point à regretter les mensonges des écrivains profanes.

Veulent-ils, par exemple, donner une idée de la prospérité florissante? C'est le palmier et le cèdre qui leur servent de terme de comparaison :

Le juste croîtra comme le palmier,
Il s'élèvera comme un cèdre sur le Liban. Ps. XCII, 13.

S'agit-il de relever l'idée de la majesté ou de la beauté? Ils mettent à l'instant sous nos yeux le Liban et le Carmel, les deux montagnes les plus considérables de la Judée :

Le désert et le pays aride se réjouiront,
La terre inculte s'égaiera et fleurira comme un narcisse,
Elle se couvrira de fleurs et se réjouira
Avec des chants d'allégresse et des cris de triomphe.
La gloire du Liban lui sera donnée,
La magnificence du Carmel et de Sarac.
Ils verront la gloire de l'Éternel, la magnificence de notre Dieu. Es. XXXV, 1.

Les poètes ont souvent tenté de décrire la terreur inspirée par l'approche d'une armée ennemie, mais aucun n'a égalé dans ses descriptions cette strophe du prophète Habacuc, signalant de loin l'armée des Chaldéens fondant sur la Judée :

Ses coursiers sont plus légers que les léopards,
Plus rapides que les loups du soir
Ses cavaliers s'avancent avec orgueil,
Partis de loin ses cavaliers arrivent,
Ils volent comme l'aigle qui se précipite sur sa proie.

Hab. I, 8.

Le poète hébreu veut-il décrire la course majestueuse du soleil à travers l'immensité? Combien l'image dont il se sert paraît à tous égards préférable à celle employée par Homère, nous montrant l'aurore aux doigts de rose, ouvrant au soleil les portes du ciel. L'image du poète hébreu, tout en conservant la même grâce, la même élégance, reste dans les bornes d'une réalité qui sert de frein à l'imagination dont les excès auraient eu pour conséquence de fausser le sens moral et religieux du peuple. Après avoir dit :

Les cieux racontent la gloire de Dieu
Et leur étendue manifeste l'œuvre de ses mains.

Le poète ajoute :

Il a mis en eux un pavillon pour le soleil,
Et lui, semblable à un époux sortant de sa chambre nuptiale,
Se réjouit, comme un vaillant guerrier, de poursuivre sa course.
Il se lève à l'extrémité des cieux
Et termine sa carrière à l'autre extrémité,
Et rien ne se dérobe à sa chaleur. Ps. XXIX, 5-7.

Homère, pour qui toute image empruntée de la vie champêtre avait tant de charme, s'est servi de celle-ci pour ennoblir son héros :

„Ainsi, quand le laboureur a accouplé en„semble des taureaux au large front, pour fouler „l'orge blanchissante, sur l'aire aplanie, les „tiges se brisent avec facilité sous les pieds des „bœufs mugissants ; ainsi poussés par le magni„fique Achille, ses coursiers, aux pieds solides, „écrasent les corps sans vie et les boucliers“ (*Iliade,* XX, 459).

Cette comparaison, il faut le reconnaître, est vraiment magnifique, et cependant, mise en parallèle avec une semblable employée par un poète hébreu, elle paraît faible, traînante et manquer de justesse.

Écoutez comment le prince des poètes hébreux rend la même idée. Ésaïe voulant décrire l'influence qu'Israël doir exercer sur les nations qui l'entourent s'écrie au nom de l'Éternel :

Je te changerai en herse pointue, neuve, à deux tranchants;
Tu briseras les montagnes, tu les broieras;
Tu transformeras les collines en menue paille,
Tu les vanneras, et le vent les emportera
Et l'ouragan les dispersera. Ésaïe XLI, 15.

La belle comparaison d'Homère reste bien au-

dessous de cette hardiesse hébraïque qui compare le héros lui-même à une herse neuve, et non comme le poète grec les coursiers d'Achille aux bœufs attachés au traîneau, rapprochement trop servile, et qui, par une ressemblance trop grande entre les objets comparés, affaiblit l'idée qu'il veut exprimer.

Comme toutes les poésies, celle des Hébreux prête l'âme et la vie à la nature. Mais en usant de cette liberté, qui n'est pas sans péril, le poète hébreu lui résiste, la contient et lutte sans cesse contre des entraînements qui ont été si préjudiciables aux autres peuples en obscurcissant chez eux l'idée de Dieu au point de la faire disparaître de la nature. Et cependant rien n'égale la hardiesse d'imagination du poète sacré ; non seulement pour lui, comme pour les poètes profanes, les montagnes tremblent, mais encore elles se fondent comme de la cire au contact de la divinité. Ce n'est pas à la surface des flots dans un char rapide que circule, comme Neptune, le Dieu des prophètes, c'est sur les ailes du vent qu'il est porté, tandis que les flots frappent des mains, et que les montagnes et les forêts, les cieux et la terre jettent des cris de joie à la vue de l'Éternel :

Que les cieux se réjouissent
Et que la terre tressaille d'allégresse,
Que la mer gronde et tout ce qu'elle contient;
Que la campagne s'égaie et tout ce qui est en elle;
Que tous les arbres des forêts frémissent de joie,
Que les fleuves battent des mains
Devant l'Éternel, car il vient pour juger la terre.

Ps. XCVI, 11-13; XCVIII, 7.

Le poète s'enhardit jusqu'à prêter à Dieu même ce langage figuré qui suppose la vie, une âme, des passions dans la nature entière qui se trouve ainsi personnifiée.

Dans un discours du livre de Job, Dieu dit à l'homme :

Élèveras-tu ta voix jusqu'aux nuées,
Pour faire descendre sur toi l'abondance des eaux?
Lanceras-tu les éclairs, partiront-ils
Et te diront-ils: nous voici! Job XXXVIII, 34, 35.

Ailleurs c'est Job lui-même qui s'écrie :

Mais la sagesse, d'où se tire-t-elle?
Où est la demeure de l'intelligence?
L'abîme dit : Elle n'est point en moi.
Et la mer dit: Elle n'est point avec moi
Le sépulcre et la mort disent:
Nous en avons entendu parler.

Job XXVIII, 12, 14, 22.

Nos livres poétiques sont tout émaillés de ces beautés de style qu'on ne retrouve dans la littérature d'aucun autre peuple. Le sujet est trop

vaste, nous ne pouvons que l'effleurer. Entre autres traits du style figuré des Hébreux, il en est un qui appartient en propre à leur poésie. On le chercherait en vain dans toute autre littérature. Je veux parler de ces figures de langage destinées à rappeler les attributs de Dieu et ses tendres compassions envers les hommes. On ne peut s'empêcher d'en admirer la justesse, l'élégance et l'éclat.

Quoi de plus gracieux que ce tableau, qu'en quelques mots nous fait le psalmiste du bonheur, qu'apporte à la terre l'établissement du royaume de Dieu :

> L'amour et la vérité se sont rencontrés,
> La justice et la paix s'embrassent;
> La vérité germe de la terre,
> Et la justice regarde les cieux.
>
> Ps. XCV, 10, 11.

Peut-on mettre plus de grâce dans l'image, plus d'élégance dans la forme et rendre d'une manière plus touchante les tendres sentiments de Dieu envers son peuple que ne le fait le prophète en parlant de Jérusalem :

> Ainsi a dit l'Éternel :
> J'étendrai sur elle la paix comme un fleuve
> Et la gloire des nations comme un torrent débordé;
> Vous vous y allaiterez,

On vous portera sur les bras,
On vous caressera sur les genoux,
Comme un enfant que sa mère console.
A Jérusalem vous serez consolés.

Voulez-vous, pour exprimer la même idée, une image encore plus poétique, plus vive, plus inattendue et pleine de majesté?

Tel l'aigle réveille sa couvée,
Plane sur ses petits,
Déploie ses ailes, les prend,
Les porte sur ses plumes;
Ainsi l'Éternel seul a conduit son peuple;
Il n'y avait point avec lui de dieu étranger.

Deut. XXXII, 11, 12.

Mais il faut nous borner, car le temps dont nous disposons ne nous permet pas de rappeler ici tout ce que les poètes sacrés présentent de richesses et de beautés dans ce style imagé, qui fait passer devant nous comme dans un trait de flamme parti d'une imagination embrasée, les vérités les plus importantes et les plus consolantes.

Le style poétique des Hébreux, nous venons de le voir, est sentencieux et figuré; mais le caractère, par lequel il est surtout remarquable, est celui de la sublimité, sur lequel je ne puis m'empêcher d'attirer un instant votre attention.

Le sublime, vous le savez, Messieurs, ne peut

se trouver que dans les grands sujets. Il y a deux sortes de sublime; l'un qu'on nomme le sublime de pensée; l'autre, sublime de sentiment. Le premier consiste dans une grande idée soit exprimée simplement, soit revêtue d'images. Or on ne peut rien concevoir de plus grand dans les idées, de plus riche dans les circonstances, de plus noble et de plus majestueux dans les images que ce que nous rencontrons dans les poètes sacrés. Non contents de laisser derrière eux tous les autres écrivains; ils s'élancent même bien au delà des bornes assignées au génie de l'homme. La grandeur de Dieu, sa puissance, sa justice, son immensité, la sagesse infinie de ses conseils et de ses opérations, voilà les sujets dont s'occupe sans cesse la poésie hébraïque et toujours avec la dignité qui leur convient; voilà proprement où elle triomphe. Les poètes profanes restent tous bien au-dessous du génie poétique des Hébreux.

Dans le sublime de pensée, il n'est rien de comparable à cette parole si souvent citée et admirée :

> Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière fut.

Ici la grandeur de l'idée : la puissance de Dieu obéie tout à coup par le néant même, reçoit un

nouveau lustre de la brièveté et de la simplicité de l'expression.

Nous trouvons cette même idée rendue poétiquement et avec non moins de force et de magnificence par le Psalmiste :

Les cieux furent créés par la parole de l'Éternel,
Et toute leur armée par le souffle de sa bouche,
. . . . . .
Car il dit, et cela fut
Il donna l'ordre, et cela exista. Ps. XXXIII, 6, 9.

Les poètes hébreux sont intarissables sur ce grand sujet de la puissance et de la sagesse de Dieu, attestées par la disposition de l'Univers et l'ordre qui le gouverne. Leur génie trouve les images les plus variées et les plus majestueuses pour jeter de l'éclat sur leurs descriptions.

Le chapitre XXXVIIIe du livre de Job est l'un des plus étonnants, des plus admirables pour la sublimité des pensées et l'élan poétique. C'est l'Éternel qui parle à Job :

Où étais-tu quand je fondais la terre ?

Il y a dans tout ce chapitre une sublimité qui subjugue et laisse le lecteur sous le poids d'une muette admiration.

Les plus beaux traits du génie poétique des peuples anciens n'arrivent jamais dans le sublime

à dépasser celui des poètes hébreux, si parfois ils y atteignent.

Homère a cent façons sublimes de peindre la mort; mais Job les a toutes surpassées par ce seul mot:

> Le premier né de la mort dévorera sa beauté.
>
> Job XVIII, 13.

Le premier né de la mort, pour dire la mort la plus affreuse, est une de ces figures qu'on ne trouve que dans le style biblique. — Voici, tiré d'Homère, un exemple de sublime qu'on peut dire terrifiant. Au festin de Pénélope, le divin Théoclymène, frappé des présages sinistres qui menacent les prétendants, s'écrie:

„Ah, malheureux! que vous est-il arrivé de „funeste? quelles ténèbres sont suspendues sur „vos têtes, sur votre visage et autour de vos „genoux débiles! Un hurlement se fait entendre, „vos joues sont couvertes de pleurs. Les murs, „les lambris sont teints de sang; cette salle, le „vestibule sont pleins de larmes qui descendent „dans l'Érèbe, à travers l'ombre. Le sommeil „s'évanouit dans le Ciel et la nuit des Enfers se „lève.“ (*Odyssée* XX, 351.)

Mais voici un passage analogue du livre de Job. Éliphaz a eu une vision qu'il raconte:

Dans les pensées des visions de la nuit,
Quand un profond sommeil assoupit les hommes,
Une frayeur et un tremblement me saisit
Et pénétra tous mes os.
Un esprit passa devant moi
Le poil de mon corps se hérissa d'horreur.
Il se tint là. — Je ne connus point son visage.
Une forme était là devant mes yeux
Et j'entendis un léger chuchotement qui disait :
L'homme serait-il plus juste que Dieu,
Et plus pur que son Créateur? Job IV, 13-17

Voilà, Messieurs, du sublime d'un effet encore plus terrible que celui d'Homère. Il y a beaucoup moins de sang et de larmes que dans le poète grec ; mais ce visage inconnu qui est là, cette voix, qui se fait entendre comme un souffle léger, est d'un effet encore plus terrible. Et quelle grande idée morale dans la parole prononcée ! C'est surtout lorsqu'ils représentent l'Être suprême sous les traits de l'homme que les poètes s'élèvent au plus haut sublime. Laissez-moi vous citer encore cet exemple de sublime de pensée, tiré du ps. XVIII, v. 10 :

L'Éternel abaissa les cieux et descendit,
Les ténèbres étaient sous ses pieds:
Monté sur un chérubin, il volait
Et il planait sur les ailes du vent.

Nous ne trouvons aucune figure analogue dans

les productions poétiques des anciens; les modernes l'ont enviée et se la sont bien des fois appropriée. Racine a dit dans l'un des chœurs d'*Esther* (acte III, scène 9) : Cieux abaissez-vous; J. B. Rousseau dans ses odes (I, 8) : Abaisse la hauteur des cieux; et Voltaire dans la *Henriade* : Viens, des cieux enflammés abaisse la hauteur. Mais celui qui a dit le premier : „l'Éternel abaissa les cieux et descendit", n'en demeure pas moins le poète qui a tracé en trois mots la plus imposante, la plus sublime image que jamais l'imagination ait conçue.

Si du sublime de pensée nous passons au sublime de sentiment, nous ne trouvons pas moins à admirer.

Le sublime dans les sentiments consiste à exprimer noblement les grandes passions du cœur, à sentir fortement et à exprimer vivement et grandement ce qu'on sent. Ici les poètes hébreux excellent.

Rien de plus magnifique et de plus grand que la peinture qu'ils font du courroux et de l'indignation, surtout de celle du Très-Haut. Le cantique de Moïse nous en fournit un noble modèle dans cette ode, dont il n'est aucune partie qui ne brûle de tous les feux de la colère :

Je lève ma main vers le ciel et je dis :
Aussi vrai que je vis éternellement,
Quand j'aurai aiguisé le foudre de mon glaive
Et que ma main s'armera du jugement,
Je reverserai la vengeance sur mes ennemis
Et le salaire sur ceux qui me haïssent;
J'enivrerai mes flèches de sang
Et mon glaive se repaîtra de chair,
Du sang des blessés, des captifs,
De la tête des princes ennemis. Deut. XXXII, 40.

La peinture que Moïse nous trace des menaces, auxquelles se livraient les ennemis d'Israël et de la fureur qui les transportait, n'est pas moins sublime, et elle relève d'une manière admirable la grandeur de leur défaite inattendue :

L'ennemi disait: je poursuivrai, j'atteindrai, je
partagerai le butin;
Ma vengeance sera assouvie;
Je tirerai l'épée: ma main les détruira.
— Tu as soufflé de ton haleine : la mer les a couverts;
Ils se sont enfoncés comme du plomb
Dans les profondeurs des eaux. Ex. XV, 9.

La douleur est presque toujours humble et dans l'abaissement, elle semble étrangère au sublime. Mais lorsqu'elle est portée à l'excès, et qu'elle maîtrise entièrement l'âme, elle se relève avec audace et se change en une sorte de fureur. De là parfois chez le poète des plaintes amères comme celle de Job :

Périsse le jour où je naquis
Et la nuit en laquelle il fut dit:
Un homme est né. Job III, 3.

Pourquoi la lumière est-elle donnée au misérable
Et la vie à ceux qui ont le cœur outré? Ibid. v. 20.

Jamais les entrailles de l'homme n'ont fait sortir de leur profondeur un cri plus douloureux.

D'autrefois, c'est par des imprécations pleines de véhémence que la douleur irritée lance des traits de vengeance contre ses ennemis. C'est surtout dans certains psaumes et dans les Lamentations de Jérémie que l'on trouve des exemples de ce genre de sublime qui n'a point d'égal dans les plus grands noms de la poésie profane.

Messieurs, je le sens, je me laisse entraîner au delà des bornes que me prescrit le temps dont je puis disposer; mais vous le voyez, le sujet est d'une richesse inépuisable. Permettez-moi une dernière réflexion en terminant.

Je vous l'ai dit en commençant, le but que je me suis proposé en traitant ce sujet devant des hommes de votre âge et de votre éducation, est avant tout un but religieux et non simplement littéraire. J'ai voulu essayer de vous faire partager quelques-unes des vives émotions que réveillent dans toutes les âmes élevées et reli-

gieuses les beautés de cette antique poésie des Hébreux. Ces beautés, nous ne les devons ni au génie propre du peuple juif ni aux ressources de l'art, s'efforçant de parer la pensée des charmes de l'harmonie. La poésie hébraïque est avant tout un jet spontané de l'âme, mais d'une âme remplie des plus excellentes pensées, tellement excellentes qu'en les comparant à ce que l'esprit humain a produit en dehors du peuple hébreu, on est forcé de reconnaître que jamais homme n'a pensé et parlé comme nos écrivains sacrés.

Chez tous les peuples et dans tous les temps l'esprit poétique a cherché à s'inspirer aux trois sources principales qui se présentent à lui : Dieu, l'homme et la nature. — L'idée de Dieu ? Elle est incomprise ou faussée en dehors du Judaïsme. Tandis qu'en Judée rien n'est Dieu, tout est Dieu dans l'Inde ; mais ce Dieu perdu dans le monde, mobile et changeant, qui se cherche sans cesse et s'ignore lui-même, n'est qu'un Protée immense auquel on peut croire, mais d'une foi pleine de doute et d'angoisse, qui certes est bien loin de ressembler à celle des poètes de la Judée. Leur foi à eux avait toute la netteté, toute la précision de leur monothéisme. L'idée de Dieu pouvait les éblouir par moments :

elle ne les écrasait, elle ne les tourmentait pas. Pour eux ce n'était pas une souffrance, mais une joie, joie sérieuse et sévère, qui, comme la joie chrétienne, ressemble parfois à la tristesse, mais qui ne l'est pas. Voilà ce qui donne à leur poésie ce calme et cette sérénité intime qui contrastent si fortement avec l'agitation, le malaise douloureux des chantres de l'Inde, qui ne semblent pas seulement chercher des paroles pour exprimer Dieu, mais chercher Dieu lui-même, ce Dieu qui pour eux n'est pas l'incompréhensible seulement, mais l'insaisissable.

L'homme, comment nous apparaît-il dans la poésie des Hébreux? Est-il, comme dans l'Inde, perdu en Dieu, ou bien idéalisé comme en Grèce? Ni l'un ni l'autre. Dans la poésie hébraïque, l'homme ne se perd ni ne se transforme : il reste l'homme ou plutôt il le devient, car l'homme dans le monde ancien n'est pas, ou, si vous voulez, n'est plus l'homme. Il l'est trop et pas assez tout à la fois ; il n'est vrai ni de la vérité de sa grandeur ni de la vérité de sa misère. Cette misère et cette grandeur, au contraire, éclatent vivement dans la poésie des Hébreux : la misère surtout, car elle est entière, tandis que la grandeur de l'homme ne l'est pas encore. Avec le Dieu vrai, l'humanité vraie est

retrouvée, mais c'est une humanité incomplète ou du moins enveloppée. Cette incomplète humanité, la poésie n'essaie pas de la compléter; elle ne la corrige pas ni ne l'épuise; elle la respecte, elle la prend telle qu'elle est.

En est-il de même de la nature, et d'abord de cette portion de la nature qui, comme nous, possède la vie. Amis ou ennemis de l'homme, les animaux sont une source abondante de poésie. Eux aussi, l'art les épure et les agrandit. Les exemples abondent, dans l'Orient surtout, mais on n'en citerait aucun dans la poésie des Hébreux. Ici les animaux restent ce qu'ils sont. La poésie nous les montre, rien de plus; elle n'essaie pas de les transformer; elle les respecte, comme elle respecte l'homme lui-même.

Il n'en est pas tout à fait ainsi du monde végétal et du monde élémentaire. Ici la poésie des Hébreux fait comme toutes les poésies; elle prête l'âme et la vie à la nature, mais en nous laissant facilement comprendre que ce n'est là qu'un langage, un jeu d'imagination qu'il faut bien se garder de prendre au sérieux. En tout cas, le poète va dans ce jeu jusqu'à la borne qu'il lui est permis d'atteindre, mais il ne la franchit jamais, et au milieu de ces images fictives de la poésie, l'idée, la plus grande idée de Dieu ne

s'affaiblit et ne s'obscurcit jamais; la fiction n'est ici que le vêtement de la vérité, et cette vérité maîtrise et domine tout.

Maintenant, Messieurs, pourquoi seule de ce monde ancien, la poésie des Hébreux réussit-elle à se dérober aux séductions du polythéisme artistique? Pourquoi ce polythéisme ne vint-il pas là, comme ailleurs, voiler, obscurcir l'idée de Dieu? A ces questions, il n'y a selon nous qu'une réponse: c'est que la poésie hébraïque était seule une poésie sacrée, dans le sens vrai et complet de ce mot. C'était une poésie voulue, commandée de Dieu; si elle n'a point failli, c'est parce que Dieu lui-même l'a gardée.

Là se trouve une confirmation nouvelle du grand fait de l'inspiration des poètes hébreux, bien propre à frapper tout esprit tant soit peu versé dans les questions d'art. Car, sans ce fait exceptionnel de l'inspiration divine, comment expliquer, je le répète, ce qu'a d'extraordinaire et de merveilleux, la mesure parfaite que cette poésie garde toujours dans la personnification de la nature?

Redisons-le, en terminant: si la poésie des Hébreux est si sublime, si vraie, si morale; si elle n'a ni dévié, ni failli en aucun temps; si, en un mot, elle contient plus de beautés de tous

genres qu'on n'en pourrait recueillir dans tous les autres livres ensemble, dans quelque langue qu'ils aient été composés, c'est qu'elle seule parmi les poésies religieuses du monde ancien est une poésie divine, une poésie vraiment inspirée par Dieu.

APPENDICE

A L'ÉTUDE SUR LE TEXTE HÉBREU

BIBLIOGRAPHIE

I. ALPHABET ET POINTS-VOYELLES

PHIL. BERGER, Écriture et inscriptions sémitiques (art. de *l'Encyclopédie des sc. religieuses* de Lichtenberger; tiré à part, Paris 1880).

C. SCHLOTTMANN, Schrift und Schriftzeichen (art. du *Handwörterbuch des bibl. Alterthums* de Riehm).

H. L. STRACK, Schreibkunst u. Schrift bei den Hebräern (art. de la *Realencyclopedie de Herzog*, 2e édition, 13e vol. — On trouvera à la fin de l'article une bonne bibliographie du sujet).

Tabula linguæ hebrœæ, dessinée par J. EUTING et insérée dans le *Corpus inscriptionum hebraicarum*, publié par Chwolson, Saint-Pétersbourg, 1880. La liste la plus complète de tous les alpbabets hébreux connus. — Voy. aussi «The hebrew Alphabet» du même auteur, Strasb. 1882. (Liste beaucoup plus réduite.)

M. DE VOGUÉ, Mélanges d'archéologie orientale : l'alphabet araméen et l'alph. hébraïque. Paris 1868.

CLERMONT-GANNEAU, Origine perse des monuments araméens d'Égypte (dans la *Revue archéologique*).

M. SCHWAB, Des points-voyelles dans les langues sémitiques, Paris 1879.

J. DERENBOURG, Un article sur les points-voyelles dans la *Revue critique*, 1879.

H. L. STRACK, Un art. sur ce sujet dans la *Zeitschrift für die gesammte luther. Theologie und Kirche*, 1875.

H. GRÆTZ, Die Anfänge der Vokalzeichen im Hebräischen (art. de la *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1881).

A propos du système de ponctuation babylonien, voir :

H. L. STRACK, dans la Préface du « Prophetarum posteriorum Codex babylonicus Petropolitanus » publié à Leipzig, 1876, par HARKAVY et STRACK (p. VII), — et un article du même auteur dans la *Zeitschr. für luth. Theologie*, 1877.

Pour tout ce qui a trait à la grammaire, on trouvera une bibliographie très complète dans la *Grammaire hébraïque* de STRACK (traduction française de M. A. J. Baumgartner), Leipzig 1886.

II. MANUSCRITS

Catalogues des manuscrits encore existants dans :

LELONG, Bibliotheca sacra, 1709 : — WOLF, Bibliotheca hebræa, 1715-1735 ; — KENNICOTT, V. Test. hebr. cum variis lectionibus, 1776-1780 ; — DE ROSSI, Variæ lectiones V. T. ex immensa mss. editorumque codd. congerie haustæ, 1780-1788.

Voir encore :

J. H. Michaelis, De codd. mss. bibliohebraicis maxime erfurtensibus, Halle 1706.

P. de Lagarde, dans ses *Symmicta*, Gottingue 1877.

H. L. Strack, Prolegomena critica in Vet. Test. hebr., quibus agitur : 1° de codd. et deperditis et adhuc exstantibus ; 2° de textu Bibliorum hebr. qualis Talmudistarum temporibus fuerit. Leipzig 1873.

Harkavy et Strack, Catalog der hebr. Bibelhandschriften der kaiserl. öffentl. Bibliothek in St. Petersburg, Leipzig 1875. — Voir encore la préface du « Codex Petropolitanus », publié par Strack, Leipzig 1876.

III. ÉTAT DU TEXTE

Bleek, dans son Einleitung in das A. T., 4e édition publiée par Wellhausen, 1878, à partir de la page 564. Une 5e édition de cet ouvrage a paru en 1886.

Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, 1857.

Bruston, art. Texte de l'A. T. dans l'*Encyclop. des sciences religieuses* de Lichtenberger.

Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis, Gottingue 1872.

Bruston, Du texte primitif des Psaumes, Paris 1873. (Voir l'introd. générale du sujet.)

P. de Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien, Leipzig 1863.

Heidenheim, Zur Textcritik der Proverbien, dans sa *Vierteljahrschrift*, VIII, IX, XI (1865).

Voir aussi la bibliographie placée à la suite de l'étude sur la *Massore*, p. 224 de ce volume.

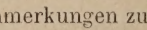

TABLE DES MATIÈRES

Préface.

Eugène Le Savoureux, sa Vie, ses Écrits et son Temps, par M. J.-F. Astié 1

Étude sur le Texte hébreu de l'Ancien Testament

Introduction. Paléographie hébraïque 1
Première partie. Le Texte avant et pendant l'Éxil. 56
Deuxième partie. Le Texte après l'Éxil . . . 124
Troisième partie. La Massore et le Texte massoréthique 191

Études exégétiques.

Le premier Mot de la Bible. 225
L'Idée de la Création dans l'Ancien Testament . 241
La Terre au Moment de sa Création, d'après l'Ancien Testament. 264
De l'Origine du Mal d'après l'Ancien Testament. 285

Conférence.

La Poésie des Hébreux 358

Appendice.

Bibliographie de l'Étude sur le Texte hébreu . . 400

BS1173 .L62
Etudes historiques et exegetiques sur
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00060 4589